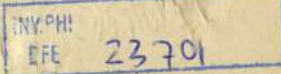
EMANUELE KANT ⚜ FONDAZIONE DELLA METAFISICA DEI COSTUMI

⚜ INTRODUZIONE, TRADUZIONE E COMMENTO DI P. CARABELLESE.

⚜ ⚜ ⚜ ⚜ ⚜ ⚜ ⚜ ⚜ ⚜ ⚜ ⚜ ⚜

G. C. SANSONI - EDITORE - FIRENZE

Alla grande anima

di mio fratello FRANCESCO

(1880-1934)

A Lui *che per potenza d'ingegno ed ampiezza di cultura*
per intima comprensione umana
per penetrazione, chiarezza e precisione logica
per acume e sapienza giuridica
per prontezza e profondità d'intuito
per capacità costruttiva ed efficacia oratoria
per lealtà polemica e signorile nobiltà di mezzi difensivi
fu avvocato penalista sommo,

a Lui *che sempre, anche quando inesorabile, doloroso, grave il male Lo minava*
subordinò il vivere all'austero esercizio dell'attività professionale, facendo, in perfetta dedizione di volontà e di forze, intimo tormentoso palpito ed ansia di tutta la Sua persona il mandato difensivo concepito come delicatissima missione sociale,

a Lui *che con la gaia, briosa sempre giovanile prodigalità del Suo spirito*
con lo sdegno di ogni mezzo volto a procurar fama, onori, ricchezza
col profondo senso di giustizia, di bontà, di umana simpatia
con la squisitezza di gusto, finissima espressione del Suo carattere
col fascino della Sua persona insegnò, a quanti ebbero la ventura di avvicinarlo, una serena armonica, piena concezione della vita,

[a] – Kant, *La fondazione della metafisica.*

a LUI *che così attuò l'umana essenza*
così ne raggiunse il profondo valore etico
così entrò nel Regno di Dio,

a LUI *ora che il dolore del Suo distacco, pacatosi nella indelebile aderenza alla mia spiritualità, permette il ritorno alla mia missione nel mondo*

a LUI, *che era il mio orgoglio, come nobile raro esempio di concreta ed alta eticità,*

SIA CONSACRATO *questo mio rivivere la dottrina di Kant, che, nella esaltazione della formale intimità metafisica della legge morale, a tale concretezza etica mira.*

Roma, 2 novembre 1935 - XIV.

PANTALEO CARABELLESE.

PREFAZIONE

I.

Kant metafisico della moralità

Kant è il filosofo della Critica; e perciò si è detto, e si continua a dire, che ha sepolta la metafisica una volta per sempre. Invece chiunque legga una qualunque opera di Kant, deve convenire che nè Kant aveva tale intenzione, nè, al di là delle sue intenzioni, l'effettivo duraturo valore della sua Critica consiste in tale uccisione.

Kant non ha ucciso nulla: ha soltanto instaurata la metafisica critica; cioè ha dato alla filosofia consapevolezza di sè, cioè di essere e dover essere un sapere che, dovendo cogliere l'essenza intima (l' in sè) dell'essere, non può fermarsi all'esteriorità fenomenica che il sapere fisico raggiunge. Questo e soltanto questo ha dimostrato Kant; ma è dimostrazione tale che ha conseguenze incalcolabili.

E la condanna kantiana della metafisica dogmatica sta appunto nella chiara dimostrazione che quando la filosofia pone tale esteriorità come inseità, finisce di essere filosofia senza essere scienza fisica, ed è quindi pura fantasticheria.

Kant, dunque, con la sua Critica instaura la metafisica, non la sopprime.

E instaura soprattutto la metafisica come dottrina della moralità.

Per questo la presente *Fondazione* è veramente fondazione della filosofia morale. Fino a Kant la filosofia morale non esisteva come metafisica: la fonda Kant.

La sua scoperta infatti sta nel riconoscere nel bene uno specifico valore spirituale, che da una parte non è riducibile a quello del vero, ma dall'altra non per questo assorbe in sè questo valore del vero sostituendosi ad esso.

Dall' idealismo post-kantiano fino a tutto l'attivismo contemporaneo di tutti i colori e di tutti i gradi, si è vista la prima parte di questa scoperta, ma, attratti dal primato della ragion pratica, che, benchè proclamato dallo stesso Kant, è una diminuzione e quasi un mascheramento della sua scoperta e non uno sviluppo di essa, non solo non si è vista la seconda parte, ma la si è addirittura esclusa. E chi ciò fa, esclude, senza accorgersene, anche la prima, e così in certo modo ricade in quell' intellettualismo (essenza dell' intellettualismo di fronte al bene è quella di non riconoscerne la specificità e perciò ridurlo al vero), che la scoperta di Kant aveva il merito di vincere definitivamente. Ricade nell' intellettualismo, giacchè, anche nel rovesciamento di questo (cioè nella riduzione del vero al bene, invece che del bene al vero) c'è la piena accettazione di quello che è il presupposto (riconosciuto o non che sia esplicitamente) dell' intellettualismo: la non specificità del bene.

Questo rovesciamento non è di Kant, quantunque ce ne sia in lui il germe nella proclamazione del primato della ragion pratica.

II.

La fondazione della metafisica dei costumi.

Visto a questa luce, che a me pare la luce che ne illumina le pieghe più profonde, qual è il contenuto di questa *Fondazione*?

Lo espongo seguendo lo schema (cfr. pag. 123), secondo il quale ho diviso in paragrafi l'opera kantiana.

Nella Introduzione (§§ 1-5) Kant imposta nettamente il motivò fondamentale. È presentata da Wolff (§ 4), come dottrina etica una filosofia pratica generale, la quale trae i motivi etici fondamentali dalla umana natura in quanto natura e quindi dalla esteriorità (inclinazione) e non dalla intimità (inseità) dell'essere umano, che invece, solo in quanto ragionevole, e cioè in quanto in sè, è capace di moralità. Così questa filosofia dell'umano agire, considerato nella esteriorità tangibile delle azioni che si compiono, non solo è incapace di raggiungere i principî della moralità, che non sono esteriori, ma è di ostacolo non lieve allo stesso promuovimento della moralità, in quanto finisce col far soffocare i motivi intimi da quelli esteriori. Devesi fare invece una metafisica dei costumi, la quale soltanto mirerà deliberatamente a raggiungere il principio intimo dell'agire umano, entro o contro ogni esteriore attuato agire.

A) E si profila così subito nettamente il primo tema in cui quel motivo si determina: *I concetti etici fondamentali*: Bene, volontà in sè, dovere, legalità. Se l'uomo (Tesi I) è capace di moralità, deve esserci il bene che con la sua moralità l'uomo persegue come oggetto in sè del suo volere. Ma perchè questo sia possibile, bisogna che la volontà, di cui pur l'uomo si serve, non sia soltanto dell'uomo esteriore, dell'uomo psicologico, bisogna che sia qualcosa di appartenente all' in sè come tale, bisogna che ci sia una volontà in sè, della quale è oggetto il bene. E (Tesi II) di questo noi abbiamo, se non la dimostrazione, una necessitante indicazione in quella funzione volitiva che indichiamo col concetto di dovere. Funzione volitiva, la quale ci scopre una caratteristica di quella volontà in sè (Tesi III): la legalità, intesa come *determinazione* non dalla legge ma *dalla*

rappresentazione della legge. E con quest'ultimo concetto etico K. ha già scoperto il problema della moralità, giacchè ha già scoperta l'autonomia: non si tratta ora che di esplicarla.

B) Ma il dovere, mentre da una parte col concetto di legalità ci rimena a quel puro razionale in sè che è qualcosa più che la natura umana, dall'altra (Tesi IV e V) si manifesta come qualcosa di tipicamente umano in quanto deve muovere ad agire un essere, l'uomo, che, secondo Kant, è anche evidentemente mosso da motivi esteriori, dalle inclinazioni, che, attraverso il sentire, fanno capo al fenomenico mondo esterno. La legalità si trasforma in *imperatività*, che è dunque il modo in cui l'in sè può assoggettare l'esterno, il non in sè. Ma (Tesi VI) c'è una imperatività che è tale soltanto all'apparenza: nella sostanza sua è prudenza o abilità, e quindi è imperatività dell'esterno. Questa è pseudoimperatività, perchè può in un qualche momento o per qualcuno non essere tale, in quanto non deriva, proprio come imperatività, dalla inseità. La imperatività schietta (Tesi VII) derivando dalla legalità dell' in sè è imperatività sempre e per tutti: è categorica.

È possibile, e come, un tale imperativo categorico? È il problema, la cui soluzione Kant ci dà nei due temi che seguono (*C* concetto dell'imperativo; *D* sua sinteticità apriori).

C) Risolvere il problema dell' imperativo categorico è risolvere il problema della sintesi apriori volitiva metafisica.

Per risolvere questo devesi prima di tutto cercare di enucleare (Tesi VIII) il concetto stesso di imperativo. Or questo è facilmente deducibile da quello che già si è detto; è l'*universalità del volere*, universalità constatabile nelle massime con la contraddittorietà del loro contrario. È la prima formula dell' imperativo. Ma (Tesi IX)

abbiamo noi veramente questo concetto dell' imperativo come universalità del volere? Sì, risponde K., questo concetto è reale in noi, perchè è reale in noi la finalità, la quale così ci discopre un'altra esigenza imprescindibile della imperatività: imperativo categorico e *razionalità come finalità* fanno uno. È la seconda formula dell'imperativo.

Però, infine (Tesi X), in tanto in noi è reale la finalità, in quanto in noi è reale la volontà, la quale volontà, anche se in noi limitata, non può non essere la stessa volontà in sè, quando ha come finalità la razionalità. E quindi è quella volontà in sè che già dal primo tema (*A*) sappiamo che consiste nella sua determinabilità non dalla legge ma dalla rappresentazione della legge, e quindi consiste nel darsi la legge: volontà è autonomia. E quindi anche la volontà dell'uomo in quanto ente ragionevole è autonoma. E questa *autonomia* appunto si scopre così come un carattere ancora dell' imperativo in quanto nascente dall' in sè; carattere che per di più si scopre come il fondamentale, quello in cui gli altri due già prima messi in evidenza si sintetizzano (Tesi XII). Questa sintesi ineffabile dell' imperatività categorica si fa evidente nel concetto di regno dei fini (Tesi XI), mercè il quale l'umanità si riconosce, nella sua essenziale unità razionale, come appartenente all'essere in sè e non alla pura e semplice natura esteriore meccanica. Ogni eteronomia, quindi, (Tesi XIII) rinnegando questo regno dei fini e l'autonomia che lo sostanzia, nega la moralità negando l'intimità (inseità) di ragione all'uomo.

Così in questa sezione abbiamo veramente enucleato il concetto dell' imperativo, mostrandone la sua realtà nell'uomo.

Non ne abbiamo ancora mostrata la possibilità e questo invece si richiede (Tesi XIV), perchè si risolva il proplema della sintesi apriori volitiva.

D) È quello che K. tenta in questa parte. Sinteticità, per K., è sempre raggiungimento dell'essere, mediante una sintesi di coscienza umana. E qui l'essere da raggiungere con la sintesi volitiva umana è quel bene che caratterizza la volontà in sè. Or si è mostrato che la volontà in sè, per essere pura legalità deve essere autonoma, e la legalità come autonomia non è che libertà nel suo significato positivo di attività (Tesi XV). Basta dunque ammettere nell'uomo la libertà, perchè se ne deduca la moralità: e basta che della libertà si ammetta anche soltanto l' idea in ogni essere ragionevole e quindi anche nell'uomo; basta, perchè la legalità volitiva è rappresentatività della legge: con una tale legalità l'esserci dell' idea della libertà vale quanto esserci la libertà stessa. Ma (Tesi XVI) deducendosi la moralità dalla libertà si dimentica che la libertà è della volontà in sè, in quanto questa è autonoma, ma la volontà dell'uomo, in quanto uomo, non è, *sic et simpliciter*, la volontà in sè: se tale fosse, non ci sarebbe bisogno di moralità. E bisogno di moralità c'è, perchè l'uomo è, anche nel volere in generale, senso oltrechè ragione. Non è dunque spiegato il salire dell'uomo che sente, alla dignità di puro essere di ragione, quale è l'essere ragionevole libero; non si capisce perchè io debba sacrificare i miei interessi a questa libertà che per me si trasforma in costrizione di tali interessi miei.

È questo in fondo (Tesi XVII) il circolo che K. nota nella volontà morale. Lo si rompe, risalendo dalla volontà autonoma all'essere in sè, nel quale essa è, e riconoscendo anche all'uomo in quanto intelligenza l'inseità e perciò l' interesse a questa volontà in sè e quindi alla libertà e quindi alla moralità. Interesse quindi a una costrizione di interessi inferiori, perchè soltanto apparenti, quali sono gli interessi sensibili: interesse superiore che ha presa e quindi comando sugli inferiori, in quanto l' in sè è il principio del fenomeno.

Finalmente si è così risoluto il problema della sintesi apriori volitiva metafisica: soluzione che importa l'unità umana dell' in sè del mondo intelligibile col fenomenico del mondo naturale.

E) Resta da superare (Tesi XVIII) la contraddizione, che pare intrinseca alla dottrina kantiana, tra l'inattingibilità conoscitiva dell'essere in sè e il sopradetto raggiungimento volitivo di questo in tale unità dell'essere in sè e dell'essere fenomenico che è l'agire morale umano. La contraddizione è superata quando si pensi che proprio la « filosofia speculativa » spiana la strada a quella pratica mostrando l' illusione in cui si è quando si pone la natura conosciuta come essere in sè, come si faceva prima della Critica. E perciò (Tesi XIX) siccome la filosofia speculativa non arriva che ad indicare la illusione (toglierla col sostituire alla conoscenza di natura una conoscenza dell'essere in sè è un ricadere in pieno in essa), così questa stessa unità dell' in sè al fenomeno, la quale si ha nella moralità, ha i suoi limiti invalicabili: chi creda esplicare quell' insondabile sentimento di rispetto, pel quale abbiamo « un sentimento di piacere o di soddisfazione nell'adempimento del dovere », chi creda esplicarlo presentando oggetti determinati dell'azione morale, supera i limiti di quell'unità e quindi rinnega la moralità.

In definitiva (Tesi XX) l'inconcepibilità dell' interesse che l'uomo, in quanto ragionevole, prende al mondo intelligibile è « il limite supremo di ogni indagine morale ». Questa impossibilità di rendere concepibile, conosciuta, la legge pratica incondizionata è il limite della umana coscienza, ma è limite che, secondo Kant, non è punto ostacolo all'attuazione di quella legge.

Roma, 11 novembre 1935 - XIV.

P. C.

Nota bibliografica: Emanuele Kant (1724 - 1804) nacque, visse quasi sempre, morì a Königsberg (Prussia orientale). La sua vita si compendia nel meditare, scrivere, insegnare: il valore della sua persona storica è la sua personalità speculativa.

Sue opere principali sono le tre *Critiche*: 1) *della Ragion pura* (*Kritik der reinen Vernunft*, 1781), 2) *della Ragion pratica* (*Kritik der praktischen Vernuft*, 1788), 3) *del Giudizio* (*Kritik der Urteilskraft*, 1790), con le quali egli passò mano mano dalla soluzione critica (soluzione, cioè, che, tiene conto della stessa attività spirituale che pone il problema e ne attua l'oggettiva realtà) passò dalla soluzione critica del problema della conoscenza a quella del problema della moralità, e finalmente dell'arte umana e naturale (teleologismo), unificando la loro soluzione nella Critica, e cioè nella soluzione del problema unico della attività spirituale.

Alla triplice Critica Kant fa corrispondere però soltanto due metafisiche: 1ª quella della natura che egli espone nei *Principii metafisici della fisica* (*Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft*, 1786), e che è la Metafisica consentita dalla soluzione critica del problema della conoscenza; 2ª quella dei Costumi che egli espone nella *Metafisica dei costumi* (*Die Metaphysik der Sitten*: Erster Teil: *Metaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre*; Zweiter Teil: *Metaphysische Anfangsgründe der Tugendlehre*, 1797), e che è la metafisica consentita dalla soluzione critica del problema della moralità. Non c'è, per Kant, una terza metafisica in corrispondenza della soluzione critica del problema dell'arte, perchè la realtà non può essere che in sè (e questa è, se non vista, raggiunta, indicata nella metafisica della moralità), o fenomenica (e questa è vista dalla fisica e intesa nei suoi principii dalla metafisica della natura).

Fondamentali per la prima Critica sono anche i *Prolegomeni ad ogni futura metafisica* (*Prolegomena zu einer jeden künftigen Metaphysik, die als Wissenschaft wird auftreten können*, 1783).

Fondamentale per la seconda Critica, che altrimenti non sarebbe intelligibile, è la presente *Fondazione della Metafisica dei costumi* (*Grundlegung zur Metaphysik der Sitten*, 1785), con la quale Kant da una parte imposta il problema critico dell'attività morale dello spirito, e dall'altra pone i principii fondamentali della stessa metafisica dei costumi.

Di tutte le opere citate sono in commercio e facilmente reperibili traduzioni italiane; dei *Prolegomeni* c'è anche una mia traduzione con commento (Laterza, Bari).

EMANUELE KANT

LA FONDAZIONE DELLA METAFISICA DEI COSTUMI

AVVERTENZA

La traduzione, fatta già molti anni or sono, segue il testo dato dal Vorländer nel vol. 41° della *Philosophische Bibliothek* (Meiner, Leipzig).

I numeri segnati a margine tra parentesi quadre sono quelli delle pagine di questa opera nella edizione della Reale Accademia prussiana delle scienze (*Kant's gesammelte Schriften* h.g. von der Königlich Preussischen Akademie der Wissenschaften, Band IV, Berlin 1911, S. 385-463).

La divisione dell'opera in 55 paragrafi è stata fatta da me, perchè serva di guida al lettore, richiamandone l'attenzione sull'argomento principale.

Ho fatto seguire al testo lo schema dell'opera, nel quale ho ripetuti, raggruppandoli in tesi, detti argomenti, perchè si abbia così presente il sommario dell'opera.

Gli argomenti trattati nelle note ho ritenuto utile precisare ed elencare in ultimo anche per aiuto didattico nella adozione del libro per la scuola.

Infine ho aggiunto un indice dei concetti con le rispettive voci italiana e tedesca, perchè si possa ritrovare con facilità un luogo che all'occorrenza interessi. *Questo indice ha compiuto il prof. G. Pinto,* avendo presente quello esistente nella citata edizione del Vorländer: a lui ne sia grato chi eventualmente ne tragga profitto.

P. C.

PREFAZIONE

I. – *Divisione tradizionale della filosofia.*

L'antica filosofia greca si divideva in tre scienze: Fisica, Etica e Logica. [387] Questa partizione è perfettamente conforme alla sua natura: non si ha in essa da migliorare nulla, tranne che forse aggiungerne il principio, perchè in tal modo da una parte ci si assicura della sua completezza, e dall'altra si possono determinare esattamente le necessarie suddivisioni.

Ogni conoscenza razionale è o *materiale*, e considera un qualche oggetto; o *formale* e si occupa soltanto delle forme dello stesso intelletto, della ragione stessa, si occupa delle regole universali del pensiero in generale, senza distinzione di oggetti. La filosofia formale si chiama Logica, ma la materiale che ha da fare con oggetti determinati e con le leggi a cui essi sono soggetti, è, a sua volta, di due specie. Giacchè queste leggi sono o della natura o della libertà. La scienza delle prime ha nome di Fisica, quella delle seconde è Etica; quella dicesi anche dottrina della natura, questa dottrina dei costumi.

La logica non può avere una parte empirica, cioè tale che le leggi universali e necessarie del pensiero vi riposino su principî tratti dalla esperienza: essa non sarebbe più Logica, cioè canone per l'intelletto o la ragione, che vale per ogni pensiero e deve esser dimostrato. All'opposto così la filosofia naturale che quella morale hanno cia-

scuna la sua parte empirica; giacchè devono determinare le leggi, la prima alla natura come oggetto della esperienza, la seconda alla volontà dell'uomo, in quanto è [388] impressionato dalla natura; leggi, le prime, secondo le quali tutto avviene, leggi, le seconde, secondo le quali tutto deve avvenire, pure con l'esame delle condizioni per le quali quel che deve, spesso non accade.

II. – *La filosofia come metafisica della natura e dei costumi.*

Ogni filosofia, in quanto si fonda sui principi della esperienza, si può chiamare filosofia *empirica*; laddove quella che presenta le sue dottrine, traendole da principî apriori può chiamarsi filosofia *pura*. Quest'ultima, se è soltanto formale, si chiama *Logica*; se poi è limitata a determinati oggetti dell'intelletto, si chiama *Metafisica* (1).

Nasce così l'idea di una duplice metafisica, *metafisica della natura, e metafisica dei costumi*. La fisica avrà dunque la sua parte empirica, ma ne ha anche una razionale; l'etica del pari, sebbene qui la parte empirica potrebbe dirsi specialmente *antropologia pratica*, e quella razionale poi propriamente morale (2).

Tutte le industrie, i mestieri, le arti han guadagnato dalla divisione del lavoro, per la quale, cioè, uno non fa tutto, ma ciascuno si limita ad un certo lavoro, che, per

---

(1) La metafisica, per K., è, o almeno deve essere, scienza, e, in quanto tale, conoscenza universale e necessaria e perciò pura. Questa caratteristica la metafisica ha in comune con la matematica e la fisica che sono, anche esse, conoscenza universale, necessaria, pura. Ciascuna di queste scienze si distingue dall'altra per il suo oggetto. Ora a differenza delle altre due scienze, il cui oggetto è il sensibile, oggetto della metafisica è il soprasensibile: «La metafisica è la scienza per cui si avanza, dalla conoscenza del sensibile, alla conoscenza del soprasensibile mediante la ragione». Cfr. K., *Prolegomeni*, § 4 (nota 19 della mia traduz. e comm., Laterza, 1925), e del mio *Problema della filos. da Kant a Fichte*, Palermo, 1929, i capp. III e IV.

(2) Dunque secondo la correzione e l'integrazione kantiana dell'antica divisione della filosofia, questa deve essere concepita così:

- Filosofia
  - pura
    - formale: 1 Logica
    - materiale
      - 2 Metafisica della natura
      - 3 » dei costumi
  - empirica
    - Fisica em irica
    - Antropologia pratica

la maniera in cui va fatto, si differenzia notevolmente da un altro: il lavoro così è condotto a termine con la più grande perfezione e con maggiore facilità. Dove i lavori non sono così distinti e divisi, dove ognuno è artefice di mille arti, ivi le industrie giacciono ancora nella più grande barbarie. Or sarebbe certo per sè oggetto non indegno di esame ricercare se la filosofia pura in tutte le sue parti non richieda il suo specialista, e se la cultura in complesso non ne guadagnerebbe, qualora coloro che, conformandosi al gusto del pubblico, sono abituati a spacciare, in proporzioni d' ogni sorta e sconosciute a loro stessi, confusi insieme l' empirico col razionale, qualora costoro, che dànno a se stessi il titolo di pensatori e chiamano sofisti gli altri che si occupano soltanto della parte razionale, fossero diffidati a non trattare insieme due faccende che sono diversissime proprio per il modo in cui van trattate, faccende per ciascuna delle quali è forse richiesto uno speciale talento, e la cui unione in una persona produce soltanto dei guastamestieri. Pur qui io mi domando se la natura della scienza non richieda di separare accuratamente sempre la parte empirica dalla razionale e di far precedere alla fisica propriamente detta (empirica) una metafisica della natura, ed alla antropologia pratica una metafisica dei costumi, che dovrebbero essere accuratamente mondate da tutto ciò che vi è d'empirico per sapere quel che possa in entrambi i casi fare la ragione pura, ed a quali fonti essa attinga questa sua informazione apriori, sia poi quest'ultimo cómpito assunto da tutti i dottrinari dell'etica (il cui nome è legione), o soltanto da alcuni che ne sentono speciale vocazione (3).

---

(3) Se, dunque, il non distinguere tra il razionale e l'empirico produce dei guastamestieri, perchè si richiedono talenti diversi, e se la razionalità pura è il carattere proprio della filosofia, è chiaro che *la filosofia vera e propria* per Kant, è soltanto quella che nella nota precedente abbiamo detto *pura*. Per K. il carattere fondamentale della scienza è la purezza; per questo suo carattere: 1) essa non ha a suo principio l'esperienza; 2) ma invece è, essa, principio

III. – *Specifica necessità metafisica della moralità.*

E siccome qui ho proprio di mira la filosofia morale, così limito la sopraccennata quistione soltanto a domandare se non si crede che sia di estrema necessità elaborare una buona volta una filosofia morale pura che sia completamente mondata da tutto ciò che sia soltanto empirico ed appartenga alla antropologia. Che una tale filosofia morale debba esserci, risulta per sè chiaro anche dalla comune idea del dovere e delle leggi morali. È necessario che ognuno ammetta: che una legge, quando deve valere moralmente, cioè come principio di obbligazione, bisogna che abbia in sè una necessità assoluta; che il comando: « tu non devi mentire », non vale solamente per uomini in modo che altri esseri ragionevoli (4) abbiano a sbarazzarsene, e così tutte le rimanenti leggi morali vere e proprie; che quindi il principio della obbligazione qui bisogna che non sia cercato nella natura dell'uomo o nelle circostanze cosmiche in cui egli si trova, ma apriori unicamente in concetti della ragione pura; e che ogni altra prescrizione che si fondi solo sui principî della esperienza, o che, essendo perfino universale sotto un certo riguardo, pur si fondi, anche per una minima parte, sia pure forse per un motivo solo, su principî empirici, certo può dirsi una regola pratica, ma giammai una legge morale.

Non solo dunque, per la loro essenza, le leggi morali,

---

della esperienza. Se non fosse vera la condizione 1), la scienza non sarebbe conoscenza necessaria ed universale; se non fosse vera la condizione 2), la scienza non sarebbe conoscenza sintetica, cioè riguardante la realtà. Per K., dunque, la scienza, se scienza, non è mai sperimentale, cioè *fondata* sulla esperienza. È il concetto cartesiano della scienza, integrato da quella che abbiam detta condizione 2); e di qui il problema critico della possibilità della metafisica.

(4) Per entrare nello spirito dell'argomentare kantiano in favore della metafisica dei costumi e contro l'antropologia pratica presentata come dottrina morale, si noti subito la distinzione netta che pone K. tra l'uomo come tale e quindi nella sua limitazione di ente naturale, e l'essere ragionevole come tale. Tutto ciò che è metafisico vale per questo essere ragionevole e in conseguenza per l'uomo, ente ragionevole nella limitazione naturale; laddove ciò che vale per l'uomo come tale in quanto tratto dalla natura umana non è detto che debba valere anche per l'essere ragionevole in genere, e quindi anche per lui come essere ragionevole. Cfr. nota preced. riguardo alla scienza e al suo carattere

con tutti i loro principî, nell'àmbito della conoscenza pratica, si distinguono da tutto il resto che abbia qualcosa d'empirico, ma anche tutta la filosofia morale poggia integralmente sulla sua parte pura: essa, nella sua applicazione all'uomo, non prende neppure il minimo elemento a prestito dalla conoscenza di questo (antropologia); ma a lui, in quanto essere ragionevole, detta apriori leggi, le quali però certo richiedono anche una facoltà di giudicare raffinata dall'esperienza, perchè si sappia e distinguere i casi della loro applicazione e procurar loro accesso ed energia esecutrice nella volontà dell'uomo: questi, infatti, sospinto com'è da tante inclinazioni, è certo capace dell'idea di una ragion pura pratica, ma non così facilmente ha facoltà di renderla concretamente attiva nella sua vita.

Una metafisica dei costumi è dunque necessaria, indispensabile (5), non soltanto per un motivo speculativo, quello [390] di ricercare le fonti dei principî apriori pratici della nostra ragione, ma anche perchè i costumi stessi, fino a che manca quella guida e suprema norma del nostro retto giudizio, rimangono soggetti a corruzione d'ogni sorta. Giacchè ciò che deve essere moralmente buono, non basta che sia *conforme* alla legge morale, ma bisogna anche che avvenga *in grazia di questa legge*; in caso contrario quella conformità è soltanto del tutto accidentale ed equivoca, giacchè il principio immorale (*unsittliche*) produrrà a quando a quando azioni conformi alla legge, ma il più delle volte le produrrà contrarie (6). Ora la ricerca della

(5) La filosofia morale pura, dunque, che K. richiede e per motivo speculativo e per motivo morale, è questa Metafisica dei costumi. La quale, non bisogna dimenticarlo, è bensì una determinazione della metafisica, ma non cambia l'oggetto di questa, anzi proprio essa conferma l'oggetto della metafisica come il soprasensibile.

Io ritengo che questa sia la scoperta di K. nel campo morale: l'esigenza della istituzione della metafisica morale, cioè l'affermazione del raggiungimento del soprasensibile nella coscienza razionale dell'ἔθος (cfr. n. 1).

(6) Si noti questa distinzione tra il *conforme* (*gemäss*) alla legge morale, e il reale *per* essa (*um desselben willen*). A questa distinzione che richiede per la legge morale un contenuto, che *dovrà* esserci sempre nell'azione morale, ma che *potrà* esserci anche nell'azione non morale, K. si manterrà sempre fedele,

legge morale nella sua autentica purezza (il che massimamente importa nella pratica) non può esser fatta che in una filosofia pura; deve quindi questa (Metafisica) precedere: senza di essa non vi può essere affatto filosofia morale. Non merita neppure il nome di filosofia quella che mescola tra gli empirici quei principî puri (giacchè dalla comune conoscenza razionale la filosofia si distingue proprio perchè presenta in una separata scienza ciò che quella concepisce soltanto misto); tanto meno merita quello di filosofia morale, giacchè proprio con questa miscela porta a rovina pur la purezza dei costumi e agisce contro il fine che è a lei proprio.

IV. – *Distinzione della metafisica morale dalla filosofia pratica.*

Nè si creda che ciò che qui si ricerca, ci sia già nella propedeutica del celebre Wolff alla sua filosofia morale e cioè nella cosiddetta *Filosofia pratica universale*, e che quindi qui non ci sia da entrare in un campo del tutto nuovo (7). Quella, appunto perchè doveva essere una filosofia pratica universale, non ha preso a considerare alcun volere di una qualche particolar natura, come p. es. un volere tale che, senza motivi empirici, sia determinato completamente da principî apriori e che potrebbe dirsi una volontà pura, ma ha preso a considerare il volere in generale con tutte le azioni e condizioni che a questo convengono in tal significato universale. Perciò essa si distingue da una metafisica dei costumi, proprio così come la logica generale si distingue dalla filosofia trascendentale: la prima insegna gli atti e le regole del pensiero

---

non ostante che la sua dottrina etica dimostrerà l' impossibilità di determinare tale contenuto.

(7) Il « campo del tutto nuovo » è la metafisica in quanto criticamente portata e da portare nel campo dell'umano agire.

La *philosophia practica universalis methodo scientifica pertractata* (1738-39) di Christian Wolff (1679-1754), il sistematore e divulgatore della filosofia leibniziana, in quanto fonda la « naturalis obligatio » sulla « natura hominis » cade in quella miscela di pratico e di razionale, che K. condanna non solo come pseudofilosofia, ma anche come dannosa a quella moralità, di cui, facendosene la scienza, si vuol promuovere la realizzazione.

in generale, laddove la seconda insegna soltanto gli atti speciali e le regole del pensiero PURO, cioè di quel pensiero pel quale sono conosciuti oggetti completamente apriori. La metafisica dei costumi infatti deve ricercare l'idea ed i principî di una possibile volontà *pura* e non le azioni e le condizioni della volontà umana in generale, le quali in massima parte sono attinte alla psicologia. Che nella filosofia [391] pratica generale (sebbene contro ogni bisogno) si parli anche di leggi morali e di dovere, non costituisce una obbiezione alla mia affermazione. Giacchè gli autori di quella scienza rimangono anche allora fedeli alla loro idea di essa; essi non distinguono i motivi, che sono presentati come tali soltanto dalla ragione completamente apriori, e sono i veri e propri motivi morali, dai motivi empirici, che l'intelletto, solo mediante il paragone delle esperienze eleva a concetti universali, ma li trattano tutti solo tenendo conto della loro maggiore o minore somma (essendo considerati tutti della stessa natura), senza far attenzione alla differenza delle loro fonti, e costruiscono così il loro concetto di *obbligazione*, il quale certo nulla meno è che morale, ma pure è quale può essere in una filosofia che della *origine* di tutti i possibili concetti pratici, se abbian luogo anche apriori o soltanto aposteriori, non giudica affatto.

Ora, col proposito di fornire un giorno una metafisica dei costumi, faccio precedere questa fondazione. Certo nessuna migliore fondazione che la Critica di una *ragione pura pratica*, come per la metafisica la già data Critica della ragion pura speculativa. Ma da una parte quella non è di così estrema necessità come questa, giacchè nella morale la ragione umana, anche nel più comune intelletto, può essere con facilità portata a grande esplicita esattezza, laddove nell'uso teoretico ma puro essa è del tutto dialettica (8); dall'altra per la critica di una ragion

(8) Nella conoscenza la comune ragione umana è soggetta ad una ineliminabile logica dell'apparenza (dialettica), della quale soltanto la Critica chiari-

pratica pura io esigo, perchè sia compiuta, che possa anche esser presentata in un comune principio la sua unità con quella speculativa; giacchè in fine non vi può essere che soltanto una e la stessa ragione che bisogna distinguere solo nella applicazione. A tale completezza però io non potrei ancora portare la cosa senza aggiungervi considerazioni di tutt'altra specie e imbrogliare il lettore. Perciò invece della denominazione di *Critica della ragion pura pratica* io mi son servito di quella di *Fondazione della metafisica dei costumi* (9).

V. – *Natura preliminare, proposito e partizione della Fondazione.*

Perchè poi, in terzo luogo (10) anche una metafisica dei costumi, malgrado lo spaventoso titolo, pure è suscettibile di un alto grado di popolarità e di adattamento alla intelligenza comune, così io stimo utile separare da essa questo lavoro preliminare della fondazione, per non aver [392] bisogno di aggiungere poi a dottrine più facili quel sottile argomentare che da questa è ineliminabile (11).

La presente fondazione però non è nulla più che la ricerca e la fissazione *del supremo principio della moralità*,

---

sce la natura ed il valore. Nell'applicarsi alla condotta, invece, la ragione comune ha valore senz'altro, come più avanti K. ci spiegherà.

(9) K. aveva pubblicato la *Critica della ragion pura* nel 1781, e questa egli allora riteneva l'unica Critica possibile.

Qui invece (1785) vedesi già matura in lui l'esigenza di un'altra critica, che, in perfetta unità con la prima, guardi la ragione – proprio la stessa ragion pura esaminata dalla prima Critica – nella sua applicazione volitiva o pratica, anzichè in quella conoscitiva.

K. non dà ora la Critica della ragion pratica, perchè non ha ancora pronta l'architettonica di essa. Sarà pubblicata nel 1788, in una studiata, per quanto alle volte forzata, corrispondenza alla struttura della Critica della ragion pura.

(10) Quali siano i tre punti da K. chiariti e fissati non è forse facile determinare. Io ritengo siano, in coincidenza con i paragrafi 3, 4 e 5, i seguenti: esigenza speculativa e morale di una metafisica dei costumi; distinzione di questa dalla già esistente filosofia pratica; natura preliminare di questa fondazione, in quanto critica della ragion pura pratica, rispetto alla vera e propria metafisica dei costumi.

(11) Così la Critica, anche come critica della ragion pratica, della quale la fondazione è il saggio, dirò, presistematico (cfr. nota 9), ha sempre una natura soltanto introduttiva alla metafisica, natura cioè di filosofia trascendentale e non di metafisica.

K. darà poi (1797) la Metafisica dei costumi, e proprio nella qui preannunciata forma di popolarità e intelligibilità comune, nei due volumi: *Principi metafisici della dottrina del diritto* e *Principi metafisici della dottrina della virtù*, che sono la sua metafisica dei costumi in corrispondenza dei *Principi metafisici della scienza della natura* (1786) che sono la sua Metafisica della natura.

ed essa sola è cosa che costituisce nel suo cómpito un tutto a sè da distinguersi da ogni altra indagine morale. Certo le mie affermazioni su questa fondamentale quistione importante e finora molto lontana dall'essere stata esaminata a sufficienza sarebbero molto chiarite dalla applicazione di esso principio a tutto il sistema, e avrebbero grande conferma dal mostrare la sufficienza di questo, in ogni caso. Ma io dovevo inibirmi tal vantaggio che in fondo sarebbe più rispondente all'amor proprio che alla comune utilità, poichè la facilità nell'uso e l'apparente sufficienza di un principio non forniscono una prova del tutto sicura dell'esattezza di esso, anzi suscitano una certa propensione a non indagarlo e pesarlo con rigore, per se stesso, senza alcun riguardo alle conseguenze. Ho seguìto, in questo scritto, il metodo che credo il più conveniente, quando si vuole, analiticamente prendere le mosse dalla conoscenza comune per arrivare alla determinazione del principio supremo di essa, e poi a sua volta, sinteticamente, dall' esame di questo principio e dalle fonti di esso tornare alla conoscenza comune in cui se ne trova l'uso. Ne è venuta fuori la seguente partizione dell'opera:

1) *Sezione prima:* Passaggio dalla conoscenza razionale comune della moralità alla conoscenza razionale filosofica.

2) *Sezione seconda:* Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi.

3) *Sezione terza:* Ultimo passo dalla metafisica dei costumi alla critica della ragione pura pratica.

Così afferma tra il concetto volgare di morale e filosofico.
2 distinguere questa dalla conc. filosofia morale
3 distinguere la sua natura da

[393] SEZIONE PRIMA.

Passaggio dalla conoscenza razionale comune della moralità alla conoscenza razionale filosofica.

VI. – *La bontà come carattere soltanto della volontà in sè.*

Nel mondo, dappertutto, anzi, in generale, anche fuori del mondo, non si può pensare nessuna cosa che possa esser ritenuta buona senza limitazione, all'infuori di una VOLONTÀ BUONA. Intelligenza, spirito, discernimento e, comunque si chiamino, gli altri *talenti* dello spirito, ovvero coraggio, decisione, costanza nel proposito come proprietà del *temperamento* sono senza dubbio, sotto qualche riguardo, cose buone e desiderabili; ma esse possono diventare anche estremamente cattive e dannose, quando non è buona quella volontà, che deve fare uso di queste doti naturali e la cui speciale costituzione perciò si dice *carattere*. Con i *doni di fortuna* la cosa non va altrimenti. Potenza, ricchezza, onori, e anche la salute e il completo benessere e soddisfazione del proprio stato espressi con la parola *felicità* producono baldanza e, attraverso questa, spesso anche arroganza, quando non vi sia una volontà buona che corregga e renda conforme a fini universali l'influenza che questi doni hanno sull'animo, e così renda tale anche tutto il principio dell'agire; senza dire che uno spettatore ragionevole ed imparziale pur solo alla vista di una prosperità ininterrotta in un essere, cui non orna alcun tratto di volontà pura e buona, non può mai averne soddisfazione: così la buona volontà par che

costituisca la ineliminabile condizione anche dell'esser degni di felicità.

Persino alcune proprietà richieste da questa volontà [394] buona e che possono facilitare di molto l'opera sua, pur non hanno un valore incondizionato, ma presuppongono ancor sempre una volontà buona, che limita l'alta stima che del resto a ragione si ha per esse, e non permette che esse sian ritenute come buone senz'altro. Temperanza negli affetti e nelle passioni, dominio di sè, riflessione calma, non soltanto sono qualità buone sotto parecchi aspetti, ma par che costituiscano persino una parte del valore intrinseco della persona; eppure manca molto per definirle buone senza limitazione (sebbene dagli antichi furono così incondizionatamente ritenute). Giacchè senza principî di una volontà buona esse possono divenir pessime: il sangue freddo di un malvagio non solo lo rende molto più pericoloso, ma lo fa anche apparir subito ai nostri occhi come più degno di disprezzo di quanto egli, senza quella qualità, sarebbe ritenuto (12).

La buona volontà non è buona per ciò che essa fa o ottiene, non per la sua capacità di raggiungimento di un qualche fine proposto, ma soltanto per il volere, cioè è buona in sè (13); e, considerata in se stessa, essa è da stimarsi, senza paragone, molto più alta di tutto ciò che possa mai da essa esser fatto in favore di una qualche inclinazione, o, se si vuole, della somma di tutte queste. E quand'anche per una particolare inclemenza della sorte, o per lo

(12) La bontà è, dunque, caratteristica soltanto della volontà: sia dal punto di vista soggettivo sia da quello oggettivo, tutto che abbia, o si dice che abbia, tal carattere, lo ha solo in quanto lo ripete dalla volontà. È l'affermazione esplicita della appartenenza di questo *quid* che dicesi bene a quella forma (K. dice facoltà) spirituale che dicesi volere. È da una parte la conferma della spinoziana negazione di beni nel campo della schietta conoscenza intellettiva, ma dall'altra è l'ammissione del valore di bontà, saputo dal volere razionale, nel campo soprasensibile.

(13) Dunque: «la volontà buona..., è buona in sè». Non è una pura tautologia; è la distinzione della volontà dall'oggetto fenomenico che essa realizza. La bontà caratterizza soltanto la volontà in sè: e bisogna prendere questo «in sè» proprio nel senso che K. dà all'«in sè», cioè non fenomenico, soprasensibile, affermabile, per quanto non conoscibile, con la ragione.

scarso corredo di una matrigna natura mancasse a questa volontà la facoltà di ottenere il proprio intento; quando nulla fosse da essa raggiunto anche col più grande sforzo e rimanesse soltanto la buona volontà (certo non come un puro desiderio, ma come chiamata a raccolta di tutti i mezzi che siano in nostro potere); pure essa brillerebbe per sè come un gioiello, come qualcosa che ha il suo pieno valore in se stessa. La sua utilità o inutilità non può aggiungere o togliere nulla a questo valore. La prima sarebbe quasi una guarnizione per poter meglio adoperare tal gioiello nel vivere sociale, o per attrarre l'attenzione di coloro che non se ne intendono abbastanza, ma non per raccomandarlo ai conoscitori o per determinarne il valore.

VII. – *Fine naturale del potere pratico della ragione: non la felicità, ma la volontà buona in sè.*

Tuttavia in questa idea del valore assoluto della semplice volontà, per cui nello stimarla non le si attacca utilità alcuna, sta qualcosa di così strano, che, non ostante ogni accordo anche della ragione comune con essa, pure può nascere il sospetto che forse, senza che noi ce ne accorgiamo, essa sia fondata soltanto su una fantasticheria che vola alto, e che si intenda falsamente la natura nello [395] scopo per cui essa ha accoppiata alla nostra volontà la ragione come governatrice (14). Vogliamo perciò sottoporre ad esame questa idea da questo punto di vista (15).

Nella disposizione naturale di un essere organizzato cioè disposto finalisticamente a vivere (16), noi ammettiamo co-

---

(14) Così K. introduce quasi furtivamente, con questa « ragione governatrice della volontà » quello che sarà poi il motivo dominante e di questa Fondazione, e della Critica della ragion pratica: la volitività come praticità della ragione (cfr. n. 38). La ragione (*Vernunft*) rimane sempre per K. la umana sublimazione del conoscere (*oberste Erkenntnisskraft*), quindi facoltà conoscitiva, ma va sempre più riconoscendo il suo valore pratico, e quindi va sempre più fondendosi con la volontà come ragione pratica.

(15) Il tema, dunque, dell' indagine è: Perchè siamo ragionevoli anche nel nostro operare?

(16) E prima della Critica (cfr. *Unico argomento per dimostrare l'esistenza*

me principio, che non si trovi in esso, per qualche fine, organo, che non sia quello più atto a raggiungere tal fine e conveniente a lui nella maggior misura possibile. Ora se in un essere che ha ragione ed ha un volere, il fine proprio della natura (17) fosse la *conservazione*, la *prosperità*, in una parola la *felicità* di lui, essa si sarebbe molto male apposta costituendovisi in modo che la ragione della creatura si considerasse esecutrice di tale suo scopo. Giacchè tutte le azioni che egli a tale scopo ha da fare e tutta la regola della sua condotta sarebbero a lui indicate molto più esattamente dall'istinto, e così quello scopo potrebbe essere ottenuto molto più sicuramente di quel che mai possa avvenire mediante la ragione. E qualora si fosse voluto dare in più tal facoltà alla creatura più favorita, la ragione le sarebbe dovuta servire soltanto a considerare la felice disposizione della sua natura, ad ammirarla, a rallegrarsene, a renderne grazie alla causa benefattrice, ma non ad assoggettare la propria facoltà di desiderare a quella debole ed ingannevole guida e ad acciabbattare in quello che è scopo di natura; in una parola la natura avrebbe evitato che la ragione tirasse all'*uso pratico* e avesse la pretesa di escogitare essa a se stessa, con le sue deboli viste, il disegno della felicità e dei mezzi per conseguirla; la natura si sarebbe assunta essa non soltanto la scelta dei fini ma anche dei mezzi, e saggiamente li avrebbe affidati entrambi solo all'istinto.

---

di Dio, 1763) e durante la Critica K. non solo ha professata sempre l'opinione del finalismo nella natura evidente specialmente negli esseri viventi, ma l' ha maturata poi fino ad arrivare alla dottrina del giudizio teleologico nella *Critica del giudizio* (1790), per il quale la natura è rivalutata in pieno da un punto di vista finalistico.

(17) La natura, di cui qui parla K., più che (α) la natura della *Critica della ragion pura* (« esistenza delle cose in quanto determinata da leggi universali », *Prolegom.*, § 14) è (β) la natura della *Critica del giudizio* (§ 80), e cioè un *sistema* secondo leggi della finalità. Concetto questo che forse non è ancora esplicitamente maturo in K., che qui parla di (γ) natura, come riecheggiando il concetto che, a principiare dalla italiana filosofia del Rinascimento a tutto il 600 e 700 comunemente se ne aveva, come del principio intimo costitutivo essenziale degli enti. E questo (γ) è un concetto diverso e da quello iniziale (α) e da quello finale (β) che la Critica dà della natura.

E nel fatto noi troviamo anche che quanto più una ragione coltivata si occupa dello scopo che mira al godimento della vita ed alla felicità, tanto più l'uomo si allontana dalla vera contentezza, donde in molti, e certo nei più esperti dell'uso di essa, purchè siano abbastanza sinceri per confessarlo, nasce un certo grado di *misologia*, cioè odio della ragione (18). Quando infatti essi fanno il conto di tutto il vantaggio che traggono non dico dalla invenzione di tutte le arti del lusso comune ma perfino dalle scienze (che infine ad essi non sembrano altro che un lusso dell'intelletto), trovano che essi nel fatto si sono soltanto tirato addosso travaglio maggiore di quanto abbiano guadagnato in felicità, e perciò finiscono più con [396] l'invidiare che col tenere a vile quel più comune stampo di uomini, che è più vicino alla guida dello schietto istinto naturale e non concede alla propria ragione molto influsso sulla sua condotta. E si deve per tanto confessare che il giudizio di coloro che temperano di molto e abbassano a nulla le vanitose esaltazioni dei vantaggi che la ragione dovrebbe procurarci riguardo a felicità e contentezza della vita, non sia effetto di stizza o segno di ingratitudine verso la bontà della Provvidenza; ma che di giudizi siffatti stia sempre a fondamento, nascosta, l'idea di un altro e molto più degno scopo della propria esistenza, al quale, e non alla felicità, è veramente e propriamente determinata la ragione, al quale quindi, come suprema condizione loro, devono essere subordinate le particolari vedute dell'uomo.

Siccome, infatti, la ragione, pur non essendo sufficientemente capace di condurre la volontà riguardo ai suoi oggetti e alla soddisfazione di tutti i nostri bisogni (che

(18) L'opinione che la praticità della ragione debba servire ad assicurare la felicità è il principio di ogni pessimismo, perchè se ne constata l' insufficienza. Di ciò si veda la conferma nelle fiere condanne leopardiane della ragione. Dimostrato, come K. fa, che detta praticità non ha quel fine, vien implicitamente confutato il principio del pessimismo.

essa stessa in parte moltiplica) con quella sicurezza con cui allo stesso fine avrebbe, e con maggior certezza, portato un istinto naturale innato, tuttavia ci è stata partecipata come potenza pratica, cioè come potenza tale che deve avere influenza sulla volontà; — così, se non si vuole rinnegare il finalismo che la natura operando ha seguìto nelle altre sue disposizioni, la vera destinazione (*Bestimmung*) della ragione non deve esser quella di produrre una volontà buona *come mezzo* per qualche scopo, ma di produrre una *volontà buona in sè*, al che era necessaria assolutamente la ragione (19). Nè, per questo, bisogna che tal volontà sia l'unico e il completo bene; ma è pur necessario che sia il sommo bene, e perciò la condizione per ogni altro e anche per ogni desiderio di felicità. In tal caso è ben conciliabile con la saggezza della natura, la constatazione che il coltivar la ragione, che è esigenza dello scopo primo e incondizionato, limiti in parecchi modi, almeno in questa vita, il raggiungimento del secondo che è sempre condizionato, cioè la felicità, anzi possa ridurlo anche a nulla: non per questo la natura si conduce qui afinalisticamente, giacchè la ragione, che riconosce la sua somma destinazione pratica nella fondazione di una volontà buona, raggiungendo tale scopo è capace soltanto di una soddisfazione conforme alla sua propria natura, cioè di una soddisfazione nascente dall'adempimento di un fine che è a sua volta determinato soltanto dalla ragione, quand'anche legato a un qualche danno per i fini della inclinazione (20).

---

(19) Ecco, dunque, la risposta al quesito (cfr. n. 15): Fine della praticità della ragione è la volontà buona in sè: a questo fine essa deve esser sufficiente, e non al fine di procurare contentezza, soddisfazione, felicità.

Resta sempre da sapere che cosa sia questa bontà, che è caratteristica della volontà in quanto fine della praticità della ragione.

(20) La saggezza della natura (cioè il suo finalismo) è dunque salva, anche se il perseguire il primo scopo (produzione della volontà buona) attraverso un raffinamento della ragione, porti danno al raggiungimento del secondo (soddisfazione del proprio essere, felicità); è salva perchè la finalistica soddisfazione c'è (produzione della volontà buona), ed è incommensurabile per il suo valore con quella soddisfazione (felicità) che par tolta o limitata da questo intervento pratico della ragione.

VIII. – *Il dovere come implicante la volontà buona.*

[397] Ma per sviluppare il concetto di una buona volontà da stimarsi altamente per se stessa e senza ulteriore scopo, per svilupparlo così come esso è presente al buon senso naturale senza bisogno di essere insegnato ma soltanto di essere chiarito, per sviluppare tal concetto che sta sempre in prima linea nella stima di tutto il valore delle nostre azioni, e costituisce la condizione di tutto il resto — noi vogliamo metterci davanti il concetto di DOVERE che contiene quello di una volontà buona, sebbene sotto certe soggettive limitazioni ed ostacoli, che però, lungi dal celarlo e renderlo inconoscibile, piuttosto lo elevano col contrasto e perciò lo lasciano apparire più chiaro.

Tralascio (21) qui tutte le azioni che sono riconosciute già come contrarie al dovere, sebbene siano utili per questo o quello scopo, giacchè, essendo esse perfino opposte al dovere, non può mai nascer la quistione se esse possano essere *doverose*. Pongo anche da parte le azioni che in realtà sono conformi a dovere, ma per le quali gli uomini *non hanno* una immediata *inclinazione*, ma che essi pur fanno attrattivi da un'altra inclinazione. In tal caso infatti si può facilmente distinguere se l'azione conforme a dovere sia *doverosa* o sia nata da scopo interessato. Questa distinzione è molto più difficile ad osservarsi quando l'azione è conforme a dovere e il soggetto ha inoltre per essa una inclinazione *immediata* (22). Per es. è

---

(21) K. qui si pone a ricercare il «concetto» del dovere nelle azioni che possono ritenersi doverose. Comincia con l'escludere quelle che senz'altro tali non possono essere: quelle contrarie (un furto, una menzogna, ecc.) e quelle che, per quanto conformi, rispondono ad una inclinazione immediata che non è quella stessa dell'azione che si compie. Anche queste ultime, secondo K., si deve escludere che possano mai essere doverose (fatte *per* dovere): un mercante, per onesto che sia, non agirà mai per dovere, perchè vende per guadagnare. Secondo K., dunque, non in tutte le azioni conformi al dovere ci può essere capacità al dovere. Le azioni, che oggi diremmo economiche, per onestamente che siano esercitate, escludono la capacità morale.

Cfr. al riguardo da una parte CROCE, *Filosofia della pratica*, dall'altra i miei opuscoli *La coscienza morale* (Spezia, 1915) e *La coscienza morale come teoria della volontà* (estr. dalla *Riv. di fil.*, 1917).

(22) È il caso delle azioni dalle quali il K. cercherà di trarre il concetto

certo conforme al dovère che il negoziante non venda troppo caro agli avventori inesperti; e questo, in un grande commercio, il mercante prudente non fa, ma tiene un prezzo fisso comune per tutti, in modo che da lui compra bene anche un bambino come chiunque altro. Si è dunque serviti *onestamente*; ma ciò non è sufficiente affatto per credere che il mercante abbia agito così partendo dal dovere e dai principî dell'onestà; esigeva ciò il suo vantaggio; ma che egli inoltre avesse anche una inclinazione immediata per i compratori, per non dare, quasi per amore a tutti, preferenza ad alcuno nel prezzo, questo non si può qui ammettere. L'azione non veniva dunque da dovere, nè da inclinazione immediata, ma avveniva soltanto per uno scopo interessato.

IX. – *Prima proposizione del dovere:* praticità *dell'azione doverosa.*

Al contrario conservare la propria vita è dovere, ed ognuno inoltre vi ha una immediata inclinazione. Ma appunto perciò la cura spesso angosciosa che la maggior parte degli uomini vi pone, non ha un intrinseco valore, e la massima che regge tal cura, non ha capacità morale. Essi tengono in custodia la loro vita certo *in conformità col dovere*, ma non *partendo dal dovere*. Quando, invece, contrarietà o disperata angoscia han tolto ogni gusto alla vita; quando l'infelice, forte di animo, dalla sua sorte più esasperato che intimidito od abbattuto, desidera la morte ma pur conserva la vita senza amarla, partendo non da inclinazione o da timore, ma da dovere, allora la sua massima ha una capacità morale. [398]

Essere benefico dove si può, è dovere; e vi sono inoltre alcune anime così accordate al tono di simpatia, che anche senza altro motivo di vanità o di interesse, provano

---

di dovere, e di cui darà esempi a cominciare dal capoverso seguente. L'esempio che invece segue immediatamente qui, è di azione d'inclinazione, conforme al dovere ma giammai doverosa (cfr. nota preced.).

una intima soddisfazione nel diffonder gioia intorno a loro e possono provar diletto dell'altrui contentezza in quanto questa sia opera loro. Ma io affermo che in tal caso tale azione, per quanto conforme a dovere, per quanto degna d'amore, pure non ha un vero valore morale ma sta alla pari con le altre inclinazioni, p. es. con l'inclinazione all'onore, la quale, quando coglie felicemente ciò che, in fatti, è universalmente utile e conforme al dovere, ed è quindi rispettabile, merita lode ed incoraggiamento ma non stima; giacchè alla massima manca la capacità morale, cioè la capacità di fare tali azioni non partendo dalla inclinazione ma *dal dovere*. Posto dunque che l'anima di tal filantropo sia offuscata da una sciagura sua propria che spegne ogni partecipazione alla sorte altrui, e che egli abbia tuttora facoltà di beneficare gli altri bisognosi, ma dal bisogno altrui non sia più mosso, perchè abbastanza occupato dal proprio; posto che proprio ora che l'inclinazione più non lo eccita a quell'agire, egli pur sappia trarsi fuori da questa mortale insensibilità e faccia l'azione senza alcuna inclinazione, partendo unicamente dal dovere; solo allora questa ha veramente il suo schietto valore morale. Ancora più: se la natura avesse in generale posta poca simpatia nel cuore di questo o di quello, se questo qualcuno (del resto un onest'uomo) fosse di temperamento freddo ed indifferente verso gli altri dolori, forse perchè, provvisto di una particolare dote di pazienza e di forza di sopportazione dei suoi propri dolori, suppone o, se si vuole, richiede anche in ogni altro tali qualità, se la natura non avesse formato tale uomo (che veramente non sarebbe il suo peggiore prodotto) proprio per essere un filantropo, non troverebbe egli in se stesso ancora una fonte donde attingere per sè un valore molto più alto di quel che mai possa essere quello di un buon temperamento? Certamente! Sorge proprio allora il valore del carattere, sorge il valore mo-

rale, il sommo imparagonabile valore: fare il bene, non [399] per inclinazione, ma per dovere.

Assicurare la propria felicità è dovere (almeno indiretto); giacchè la mancanza di contentezza del proprio stato in una stretta di cure molteplici e in mezzo a bisogni insoddisfatti potrebbe facilmente divenire una grave *tentazione a trasgredire i doveri.* Ma anche senza guardare al dovere, tutti gli uomini hanno già di per sè la più potente ed intima inclinazione alla felicità, giacchè in questa idea appunto si unificano in una somma tutte le inclinazioni. Soltanto, la prescrizione della felicità è il più delle volte cosiffatta che danneggia gravemente alcune inclinazioni, essa è pur tale che l'uomo, della somma di ogni soddisfazione che va sotto il nome di felicità, non può farsi un concetto determinato e sicuro; perciò non è da meravigliare che una inclinazione sola ma determinata riguardo a ciò che essa promette e riguardo al tempo in cui si può ottenere la soddisfazione di essa, possa prevalere su una idea oscillante, e che quindi, p. es., un podagroso possa scegliere di gustare ciò che gli piace e di soffrire quel che può, perchè egli così, tutto calcolato, per lo meno non perde il godimento del momento presente per la forse vana attesa di una felicità che deve porre nella salute. Ma anche in questo caso, se la comune inclinazione alla felicità non determina la sua volontà, se in questo calcolo la salute per lui per lo meno non entra con tanta necessità, vi rimane ancora, come negli altri casi, una legge, la legge cioè di far avanzare la propria felicità partendo non dalla inclinazione ma dal dovere, e soltanto allora la sua condotta comincia ad avere il valore morale vero e proprio.

Senza dubbio devono essere intesi in questo modo anche quei passi biblici, in cui si comanda di amare il proprio prossimo e anche il nostro nemico. L'amore, infatti, come inclinazione non può essere comandato, ma la be-

neficenza fatta per dovere anche quando non vi ci inciti affatto una inclinazione, anzi vi contrasti una naturale ed invincibile avversione, è un amore *pratico* e non *patologico*, che sta nel volere e non nella tendenza della sensazione, nei principî dell'azione e non di una struggente simpatia; ora siffatto amore soltanto può essere comandato (23).

X. — *Seconda proposizione del dovere:* apriorità *dell'azione doverosa.*

La seconda proposizione è: una azione fatta per dovere ha il suo valore morale non nello scopo che con essa si deve raggiungere, ma nella massima secondo la quale essa vien decisa, e perciò non dipende dalla realtà [400] (*Wirklichkeit*) dell' oggetto dell' azione, ma soltanto dal *principio della volontà*, secondo il quale è avvenuta l'azione, senza riguardo alcuno ad oggetti del desiderio. Da quanto sopra, è chiaro che le mire che noi eventualmente abbiamo nelle nostre azioni, e gli effetti di queste, posti come fini ed impulsi della volontà, non possano dare ad esse un valore incondizionato e morale. Dove può mai, dunque, risiedere questo, se non sta nel volere in relazione con l'effetto sperato delle azioni? Non può stare altrove che nel *principio del volere*, indipendentemente dai fini che possono essere realizzati con tale azione, giacchè la volontà, tra il suo principio apriori, che è formale, e il suo impulso aposteriori che è materiale, è nel mezzo quasi ad un bivio, e dovendo pur essere da qualche parte determinata, dovrà essere determinata dal principio formale del volere in generale, quando un'azione avviene per dovere, essendole allora sottratto ogni principio materiale (24).

---

(23) La prima proposizione del dovere K. non la formula esplicitamente come le due che seguono. Io credo che essa sia racchiusa in questo ultimo periodo e sia formulabile così: *L'azione fatta per dovere è pratica* (cioè costringe l' inclinazione), *e non patologica* (cioè non segue l' inclinazione).

(24) La 2ª proposizione è dunque: *L'azione doverosa* (*aus Pflicht*) *dipende direttamente dalla massima*, principio formale a priori, che, come tale, determina la volontà a quella azione. L'azione che dipende dalla realizzazione di

XI. – *Terza proposizione del dovere:* Il rispetto *come massima dell'azione doverosa.*

Come conseguenza delle due proposizioni precedenti io esprimerei così la terza: *Dovere è necessità di una azione per* (aus) *rispetto alla legge*. Per l'oggetto, come effetto dell'azione che mi propongo, posso io certo avere *inclinazione*, ma *giammai rispetto*, appunto perchè esso è soltanto un effetto, e non attività di una volontà (25). Così in generale io di una inclinazione, sia mia o di un altro, non posso aver rispetto; al più posso nel primo caso approvarla, nel secondo talora anche amarla, cioè considerarla come a me propizia. Soltanto ciò che alla mia volontà è connesso semplicemente come principio e giammai come effetto, ciò che non è a servizio della mia inclinazione, ma la supera per lo meno con l'escluderla del tutto dal farsi valere nella scelta, e cioè la schietta legge per sè può essere un oggetto di rispetto e con ciò un comando. Ora se un'azione doverosa deve escludere ogni influsso di inclinazione e, con questa, ogni oggetto della volontà, non rimane dunque al volere nulla che possa determinarlo tranne che, oggettivamente, *la legge*, e, soggettivamente, il puro rispetto per questa legge pratica,

---

un oggetto posto come fine, e che cioè è determinata aposteriori, è, già per questo, non doverosa. L'azione doverosa ha una motivazione apriori. *Dovere* è dunque l'*apriorità della azione*. La *volontà*, nell'agire doveroso, non può essere determinata dagli oggetti dell'esperienza anche se necessariamente finisce in quelli nel suo attuarsi, ma *è determinata dal suo principio*, cioè dalla sua stessa forma, cioè dalla sua stessa essenza di volontà.

(25) *Gli effetti*, cioè gli eventi naturali, *non sono l'attività del volere*. Questa finisce necessariamente in quelli; ma, da una parte, non li esaurisce perchè altre forze concorrono alla loro produzione, dall'altra non è esaurita da essi, perchè il suo campo, per la sua motivazione a priori, non è quello in cui si realizzano effetti, cioè il campo della esperienza.

Per l'oggetto del rispetto cfr. n. 28 e 29.

(26) La massima, dunque, per quanto soggettiva è pur sempre appartenente alla ragione. La legge oggettiva si pone come massima soggettiva in quegli enti ragionevoli in cui, come nell'uomo, la ragione non ha pieno potere sulla facoltà di desiderare, perchè questa può essere determinata patologicamente. Ma questo suo porsi come massima soggettiva non è un cambiar di natura: solo così è dato intendere quella esigenza che poi K. sosterrà per l'azione morale, del porsi della massima come legge: è il riconoscimento della natura razionale della, pur soggettiva, massima.

e quindi la massima (*) di ubbidire ad una tale legge [401] anche con rovina di tutte le mie inclinazioni (27).

Il valore morale dell'azione non sta dunque nell'effetto che se ne attende, e quindi neppure in un qualche principio dell'azione, il quale abbia bisogno di derivare la sua capacità motrice da questo effetto atteso. E infatti tutti questi effetti (accettabilità del proprio stato, e perfino il promuovimento dell'altrui felicità) potrebbero aver luogo anche da altre cause, e non ci sarebbe quindi bisogno, per questo, della volontà di un essere ragionevole, nella quale soltanto tuttavia può trovarsi il bene sommo ed incondizionato. Non altro quindi che la *rappresentazione della legge* in sè, rappresentazione *che certo ha luogo soltanto nell'essere ragionevole*, può, in quanto essa, e non l'effetto sperato, muove la volontà, può costituire il tanto preferibile bene che noi diciamo morale, e che, lungi dall'essere atteso soltanto dall'effetto, è già presente nella persona che agisce secondo quella rappresentazione (**).

(*) *Massima* è il principio soggettivo della volontà; il principio oggettivo (cioè quello che a tutti gli esseri ragionevoli servirebbe anche soggettivamente come principio pratico, se la ragione avesse un pieno potere sulla facoltà di desiderare) è *la legge* pratica (26).

(**) Mi si potrebbe rimproverare che con la parola *rispetto* (*Achtung*) io cerchi rifugio in un oscuro sentimento, invece di risolvere chiaramente la quistione con un concetto razionale. Ma quantunque il rispetto sia un sentimento, pure non è un sentimento *ricevuto* per influsso, ma un sentimento *autoprodottosi* mercè un concetto della ragione, e perciò specificamente distinto da tutti i sentimenti della prima specie, che si possen ri-

(27) La terza proposizione è dunque: Il rispetto per la legge è la massima dell'azione doverosa. Questa proposizione è conseguenza sintetica delle prime due, perchè consiste nel *fondere l'apriorità* (n. 24) *con la praticità* (n. 23) *nel rispetto come sentimento apriori.*

La praticità esclude la patologicità e non la sensitività: è presenza della ragione nel campo del sentire per escludere da questo il potere delle inclinazioni. La presenza pratica della ragione non può, *sic et simpliciter*, sopprimere il sentire: sopprimerebbe l'uomo e quindi anche la moralità. La presenza pratica della ragione è dunque soppressione, nel sentire, delle inclinazioni che rendono patologico il volere: la schietta praticità della ragione è dunque soltanto negativa. Ma essa ha il suo aspetto positivo nella apriorità e cioè nella motivazione schiettamente formale del volere. Il rispetto riconosce questo aspetto positivo nel campo stesso del sentire: il dovere non è soltanto negazione (costrizione delle inclinazioni) del sentire (praticità) ma è anche affermazione apriori di esso (apriorità). Tutto questo dice il rispetto nella sua sinteticità.

Perciò *il dovere*, si può dire con una parola sola, *è rispetto.*

XII. — *La legge morale come legalità universale.*

Ma quale mai può essere una legge, la cui rappresentazione, anche senza aver riguardo all'effetto atteso, deve determinare il volere, perchè questo possa dirsi buono assolutamente e senza limitazione? Siccome io ho spogliata la volontà di tutti gli impulsi, che potessero in lei scaturire dalle conseguenze dell'adempimento di una qualche legge, così in generale non rimane che la legalità universale (29) delle azioni, che sola possa servire come principio alla volontà, cioè io non devo mai comportarmi altrimenti che così *che io possa anche volere che* [402]

---

portare a inclinazione o timore. Ciò che io riconosco immediatamente come legge per me, io riconosco con rispetto, il quale significa soltanto la coscienza della *subordinazione* della mia volontà ad una legge senza mediazione di altri influssi sul mio senso (*Sinn*). La determinazione immediata del volere fatta dalla legge e la coscienza di essa si dice *rispetto*; sicchè questo è considerato come *effetto* della legge sul soggetto e non come causa di questa. Propriamente rispetto è la rappresentazione di un valore che porta danno al mio amor proprio. Vi è dunque qualcosa che non è considerato come oggetto nè dell'inclinazione nè del timore, sebbene abbia contemporaneamente con entrambi qualcosa di analogico. *L'oggetto* del rispetto è dunque unicamente *la legge*, quella legge che noi imponiamo *a noi stessi* pur riconoscendola come legge necessaria in sè. Come legge noi le siamo soggetti, voglia o no il nostro amor proprio; pure, in quanto essa è imposta a noi da noi stessi, è una conseguenza del nostro volere, ed ha, sotto il primo riguardo, analogia col timore, sotto il secondo con l'inclinazione. Ogni rispetto per una persona è propriamente soltanto rispetto per la legge (di onestà ecc.), di cui essa ci dà esempio. Siccome noi riguardiamo anche come dovere l'estensione del nostro talento, perciò ci rappresentiamo anche in una persona di talento quasi l'*esempio* di una *legge* (di diventare in ciò simile a lui mediante l'esercizio) e questo costituisce il nostro rispetto. Tutto il cosiddetto *interesse* morale consiste unicamente nel *rispetto* per la legge (28).

(28) In questa nota esplicativa del rispetto sono da notare quattro concetti principali: 1) Il rispetto come coscienza della immediatezza sensibile della motivazione fatta dalla legge. 2) In conseguenza: la legge come oggetto del rispetto: 3) In conseguenza: il rispetto per le persone come rispetto per la legge che esse personificano. 4) Il rispetto come interesse. Per i primi tre concetti cfr. la n. 27; per quest'ultimo la n. 41. Per il rispetto come dignità cfr. n. 79.

(29) Oggetto, dunque, di quel rispetto in cui si compendia il dovere (n. 27) non è una legge determinata, cioè avente un contenuto, ma *la* legge, come legge. La motivazione del volere dalla pura legge come tale (cioè dalla forma della legge) è quella che qui K. dice legalità (*Gesetzmässigkeit*), che perciò rischiamo di non intendere se traduciamo, alla lettera, conformità alla legge (adesione alla legge nella sua determinatezza). Bisogna aver sempre ben presente l'apriorità dell'azione morale come tale, se si vuole intendere l'essenza intima dell'etica kantiana (cfr. n. 30).

la mia massima debba divenire legge universale. Qui è soltanto la pura legalità in generale (senza porre a fondamento una qualche legge determinata a certe azioni) ciò che serve come principio alla volontà e deve anche servirle, se non si vuole che il dovere divenga più che altro illusione vana e concetto chimerico; e in ciò concorda anche perfettamente il giudizio pratico della comune ragione umana, la quale ha sempre dinanzi agli occhi il detto principio.

XIII. — *La non-contraddittorietà come criterio distintivo della legalità in un'azione possibile.*

Sia, p. es., la quistione: non posso io, trovandomi in imbarazzo, fare una promessa con l'intenzione di non mantenerla? Si può qui facilmente distinguere il diverso significato che la quistione può avere, se, cioè, fare una falsa promessa sia conforme a prudenza ovvero se sia conforme a dovere. Il primo caso può senza dubbio aver luogo spesso. Certamente vedo bene che non basta che io mi sottragga con tal sotterfugio all'imbarazzo presente: devo anche ben riflettere se da questa bugia non possano nascere poi inconvenienti ancora più grandi di quelli dai quali ora mi libero, e se, non potendosi facilmente prevedere le conseguenze di tutta la mia pretesa *astuzia*, non possa il perder la fiducia essere per me cosa più svantaggiosa di qualunque danno io creda di evitare ora; se non si agisca *più prudentemente*, regolandosi al riguardo secondo una massima universale e facendosi un abito di non promettere che con l'intenzione di mantenere. Ma, è subito manifesto, tale massima ha pur sempre a suo principio le temute conseguenze. Ed è tutt'altra cosa esser veritiero per dovere che esserlo per paura delle conseguenze dannose: nel primo caso il concetto dell'azione in sè contiene già una legge per me, nel secondo io devo prima guardarmi tutt'intorno d'ogni parte per veder quali

effetti sian per avventura ad essa legati riguardo a me. Scostarmi dal principio del dovere è *senz'altro* certamente male; non tener fede alla mia massima di prudenza può [403] alle volte essermi di gran vantaggio, quantunque certo sia più sicuro tenerle fede. Frattanto per raccapezzarmi a dare alla proposta quistione, se sia conforme a dovere un promettere mendace, una risposta nel modo più rapido eppure infallibile, io mi domando: Sarei io forse contento se la mia massima (di trarmi d'imbarazzo con una falsa promessa) valesse come legge universale (come per me così per altri)? Potrei forse dirmi che ognuno faccia pure una promessa falsa, quando si trova in imbarazzo da cui non può trarsi in altro modo? M'accorgerei tosto che posso certo io voler la menzogna, ma non posso affatto volere una legge universale del mentire; giacchè, posta tale legge, non vi sarebbe più un vero e proprio promettere, perchè sarebbe inutile dichiarare il mio volere, riguardo alle mie azioni future, agli altri che però non credono a questa dichiarazione, o, se in un momento di stordimento ciò facessero, mi pagherebbero poi della stessa moneta; la mia massima quindi, tostochè si facesse legge universale, si dovrebbe distruggere da sè (30).

---

(30) *Legalità* (n. 29), *vuol dire universalità e necessità* (caratteri della forma kantiana, forma che è la stessa legge: per K. dire forma e dire legge è la stessa cosa). Qui K. ha presente soprattutto l'universalità. L'azione è morale se la massima è universalizzabile, giacchè solo allora si ha la legalità; solo allora, cioè, la massima, con la determinatezza sua, determina la formale legalità in una legge determinata, concreta, dà cioè un contenuto a quella legalità.

Ora caratteristica necessaria della universalità è la non-contraddizione. Dire il vero (promettere) mentendo (con l'intenzione di non mantenere, cioè non promettendo) è una contraddizione, che può esteriormente sussistere fintantochè ci sia altri che affermi il vero non mentendo, ma che non può sussistere quando non ci sia nessuno che affermi il vero non mentendo. Allora la mia stessa contraddizione non potrà esserci, perchè non ci sarà mai esteriore affermazione di vero (promessa). Il mio contraddirmi quindi (promettere non promettendo), esteriormente possibile, ma interiormente conosciuto e quindi tolto, è il segno evidente della non universalità e quindi non legalità e quindi non doverosità della azione che starei per compiere.

Questo segno, secondo K., risulta chiaro ad ogni intelligenza. E perciò ogni intelligenza, per bassa e volgare che sia, è capace di moralità.

La ragion pura teoretica è dialettica (è in una logica dell'apparire); la ragion pura pratica è identica (è nella logica dell'essere).

XIV. – *Sufficienza della comune intelligenza alla legalità morale.*

Per saper dunque quel che io debba fare, perchè la mia volontà sia moralmente buona, non mi serve affatto acutezza d'ingegno che debba approfondirsi. Inesperto del corso del mondo, incapace di prepararmi a tutti i suoi eventi, io mi domando soltanto: Puoi tu anche volere che la tua massima divenga legge universale? Se non lo puoi, essa è da rigèttare, e ciò non per un danno che possa a te o ad altri essere imminente per essa, ma perchè non può convenire come principio in una legislazione universale possibile. Per questa la ragione mi strappa immediato rispetto, che forse io non conosco ancora su che si fondi (il che può indagare il filosofo), ma tuttavia per lo meno questo intendo: che è esso una stima del valore che supera di gran lunga tutto il valore di ciò che viene apprezzato dalla inclinazione, e che la necessità delle mie azioni per *puro rispetto* alla legge pratica è ciò che costituisce il dovere, dinanzi a cui ogni altro motivo determinante deve cedere, perchè esso è la condizione di una volontà buona in sè, il cui valore supera tutto (31).

Siamo così arrivati, nella conoscenza morale della comune ragione umana, fino a quel suo principio, che certo essa non pensa schietto nella sua forma universale, ma che pur ha sempre realmente presente dinanzi agli occhi [404] ed adopera come misura del proprio giudizio. E sarebbe qui facile mostrare, come, con questo compasso alla mano, essa sia espertissima nel distinguere, in tutti i casi che si presentino, qual cosa sia buona e qual cattiva, quale conforme e quale contraria al dovere, purchè, pur senza insegnarle minimamente nulla di nuovo, la si faccia, come faceva Socrate, attenta al suo proprio princi-

(31) Si deve, dunque, distinguere tra dovere e volontà buona. Il dovere è la condizione per cui nell'uomo (ragione e senso) si attui la volontà buona.

pio; e mostrare quindi che non ci sia bisogno di scienza e di filosofia per sapere che cosa si debba fare per essere uomo onorevole e buono, anzi per essere saggio e virtuoso. Ed era da supporre già sin da prima che la conoscenza di ciò che spetta ad ogni uomo di fare e quindi anche di conoscere, sarà cosa di ogni uomo, anche del più comune. E si può qui, non senza meraviglia, considerare pure come la facoltà pratica del giudizio nel comune intelletto umano sia molto superiore a quella teoretica. In quest'ultima la ragione comune, quando osa allontanarsi dalle leggi dell'esperienza e dalle percezioni dei sensi, si mette in un evidente stato di inconcepibilità e contraddizioni con se stessa, o per lo meno in un caos di incertezza, oscurità e incostanza. Laddove nella facoltà pratica il potere di giudicare comincia a mostrarsi veramente utile, proprio e soltanto quando l'intelletto comune esclude dalle leggi pratiche tutti gli impulsi sensibili. Esso diviene allora perfino sottile, sia che cavilli, con la sua certezza o con altre pretese, circa ciò che deve dirsi giusto, sia anche che voglia, a propria istruzione, determinare con sincerità il valore delle azioni. Ancora più: esso può nell'ultimo caso aver così buona speranza di dar nel giusto, quanta se ne può ripromettere un filosofo, anzi in ciò è quasi più sicuro di quest'ultimo, giacchè il filosofo non può avere altro principio diverso da quello che ha l'intelletto comune, ma il suo giudizio, tratto da una folla di considerazioni estranee non appartenenti alla cosa, può facilmente errare e deviare dalla retta via. Non sarebbe quindi più consigliabile di contentarsi, nelle cose morali, del giudizio della ragione comune, e al più apportarvi della filosofia per presentare il sistema morale in modo più completo e comprensibile, e le sue regole inoltre in modo più comodo per l'uso (e ancora più per la disputa); contentarsi di ciò e non far uscire l'umano intelletto, anche nelle sue vedute pratiche, da quella sua beata semplicità, non

portarlo con la filosofia su una nuova via di indagine e di istruzione?

XV. – *Dialettica naturale pratica, conseguente esigenza della critica.*

È cosa splendida l'innocenza; sol che però è da de-[405] plorare che non sappia preservarsi tale e facilmente si lasci sedurre. Perciò la saggezza – che per altro consiste più nel fare e lasciare che nel sapere – ha bisogno anche della scienza, non per imparare da questa, ma per procurare a ciò che essa stessa prescrive, accesso e durata. Contro tutti i comandi del dovere, che la ragione gli rappresenta degno di tanto rispetto, l'uomo sente in se stesso un potente contrappeso nei suoi bisogni ed inclinazioni, la cui compiuta soddisfazione egli comprende sotto il nome di felicità. Ora la ragione espone le sue prescrizioni, senza pur promettere, in esse, alcunchè alle inclinazioni, le espone irremissibilmente e quindi quasi mancando di ogni riguardo e considerazione verso quelle pretese così impetuose e in questo impeto così persuasive (che da nessun comando vogliono lasciarsi togliere). E ne nasce una *dialettica naturale*, cioè una tendenza a sofisticare contro quelle rigide leggi del dovere, e a trarre in dubbio la loro validità o almeno la loro purezza e il loro rigore, e a renderle per quanto è possibile conformi ai nostri desiderî ed inclinazioni, cioè a corromperle nel loro stesso principio, e a togliere tutta la loro dignità, il che tuttavia alla fine anche la ragione pratica comune non può approvare.

Così dunque *la ragione comune umana* non da un qualche bisogno speculativo (che non le viene mai in mente, finchè si contenta di essere schietto buon senso) ma dagli stessi principî pratici è spinta ad uscire dal suo àmbito e a fare un passo nel campo di una *filosofia pratica* per essere da questa informata e chiaramente illuminata circa le fonti dal suo principio e circa l'esatta determina-

zione di questo nella sua opposizione alle massime che si fondano sul bisogno e sull'inclinazione; e ciò affinchè esca dall'imbarazzo creatole dalle pretese d'ambo i lati, e non corra pericolo, attraverso l'equivoco in cui facilmente cade, di toglier via tutti gli schietti principi morali. Nasce così quindi, inavvertitamente, anche nella ragion pratica comune, quando la si coltivi, una *dialettica* che la costringe a cercar aiuto nella filosofia, come le accade nell'uso teoretico, e perciò la prima come l'altra non troverà pace che in una completa critica della nostra ragione (32).

---

(32) La dialettica, per K., è sempre un uso reale della ragione, uso reale che è però soltanto apparente. Per questa dialettica la ragione, nell'uso teoretico, pone i noumeni come veri e propri oggetti reali in sè; nell'uso pratico vi pone il Sommo Bene. Questa dottrina di una dialettica pratica del Sommo Bene K. formulerà poi nella *Critica della ragion pratica* (1788). Qui essa non pare ancora vista. La dialettica naturale (realtà illusoria) in cui la ragione si trova qui è semplicemente concepita come tendenza a porre come oggetti di moralità quelli che sono invece oggetti di inclinazione.

Questa dialettica naturale rende utile una critica della ragione pratica, come rende indispensabile una critica della ragion teoretica. È una conferma del motivo già sviluppato nella introduzione (cfr. § III).

SEZIONE SECONDA.

[406] *Passaggio dalla filosofia morale popolare alla metafisica dei costumi.*

XVI. – *Inderivabilità del dovere dalla esperienza: certezza morale.*

Abbiamo fin qui tratto il concetto di dovere dall'uso comune della nostra ragion pratica; non se ne deve affatto concludere che lo abbiamo trattato come un concetto di esperienza. Piuttosto quando noi guardiamo alla umana esperienza di ciò che si fa o si tralascia, ci colpiscono frequenti e, l'accordiamo anche noi, giusti lamenti che della intenzione di agire per puro dovere non si possa perfino addurre alcun esempio sicuro: quand'anche avvenga qualcosa che sia *conforme* a ciò che il *dovere* comanda, è tuttavia sempre dubbio se ciò accade proprio da *dovere* ed abbia quindi un valore morale. Perciò vi sono in ogni tempo stati dei filosofi che hanno assolutamente negata la realtà di questa intenzione nelle azioni umane ed hanno tutto attribuito all'amor proprio più o meno raffinato. Non per questo mettevano in dubbio l'esattezza del concetto di moralità, anzi piuttosto rammentavano con intimo rammarico la fragilità e impurità dell'umana natura la quale sarebbe abbastanza nobile per costituire a sua prescrizione una idea così degna di rispetto, ma nello stesso tempo troppo debole per seguirla; la ragione che dovrebbe servire a lei da legislatrice, serve soltanto a curare l'interesse delle inclinazioni, sia singolarmente, sia, quando raggiunge l'apice, nella loro massima conciliabilità reciproca.

È infatti assolutamente impossibile assodare mediante [407] l'esperienza con piena certezza anche un caso solo, in cui la massima di un'azione, d'altronde conforme a dovere, sia poggiata soltanto su principî morali e sulla rappresentazione del suo dovere. Poichè certo si dà talora il caso che dopo il più minuzioso esame di noi stessi non troviamo, all'infuori del principio morale del dovere, proprio nulla che abbia potuto essere sufficientemente capace di muoverci a questa o quella azione buona e ad un sì grande sacrificio; ma da ciò non si può concludere con sicurezza che realmente la vera causa determinante del volere, sotto il semplice miraggio di quella idea, non sia stato un segreto impulso dell'amor proprio. Anche allora quindi volentieri noi ci lusinghiamo con la fallace pretesa di un motivo puro, ma nel fatto, anche attraverso l'esame più rigoroso, non possiamo mai penetrare fino ai segreti impulsi, giacchè, quando si parla di valore morale, non importano le azioni che si vedono, ma quei principî interni di esse i quali non si vedono.

A coloro che deridono ogni moralità come pura chimera di umana imaginazione esaltantesi da sè presuntuosamente, non si può anche rendere servizio più desiderato che l'accordar loro che i concetti del dovere (così come, anche per comodità, volentieri ci si persuade che debba dirsi anche di tutti gli altri concetti) debbano esser tratti unicamente dalla esperienza: allora si prepara loro un sicuro trionfo. Per amore dell'umanità io voglio ancora accordare che la maggior parte delle nostre azioni siano conformi a dovere; ma le si guardino da vicino in tutto ciò a cui mirano, ci si urterà d'ogni parte nel caro Io, che sempre risalta, e sul quale, e non sul rigoroso comando del dovere che richiederebbe parecchie volte della abnegazione, il loro scopo si fonda. Non c'è proprio bisogno di essere un nemico della virtù, ma soltanto un calmo osservatore che non scambi subito il più vivo desi-

derio del bene con la realtà di esso, perchè (specialmente col crescere degli anni e con una facoltà di giudicare in parte scaltrita dall'esperienza, in parte raffinata dalla osservazione) in certi momenti si divenga veramente dubbiosi, se mai nel mondo una qualche vera virtù abbia realmente luogo. E qui dalla completa caduta delle nostre idee di dovere nulla può preservarci e conservare nell'anima un fondato rispetto per la sua legge, fuorchè la chiara convinzione, che quand'anche non si fossero mai [408] date azioni nate da tali fonti pure, tuttavia qui non si tratta di sapere, se questa o quella cosa accada, ma bensì di sapere se la ragione comandi, per se stessa e indipendentemente da tutti i fenomeni, ciò che deve accadere, e quindi se azioni, di cui forse il mondo finora non ha dato alcun esempio, e sulla cui fattibilità anche colui che fonda tutto sulla esperienza, sia molto in dubbio, tuttavia siano comandate irremissibilmente dalla ragione. Trattasi quindi di sapere se, per esempio, la pura lealtà nell'amicizia, posto che fino ad oggi non si sia dato mai uno schietto amico, possa, nondimeno, esser richiesta da ogni uomo: questo dovere, come dovere in generale, sta, prima di ogni esperienza, nella idea di una ragione che determina la volontà con principî apriori (33).

XVII. — *Apriorità e imprescindibilità razionale della certezza morale.*

Si aggiunga che, se non si vuole contestare al concetto di moralità ogni e qualsiasi verità e relazione a qualche oggetto possibile, non si può disconoscere che la sua legge è di un significato così esteso che deve valere non per gli uomini soltanto, ma per tutti gli esseri *ragionevoli* in

(33) La certezza morale sta nel comandare pratico della ragione, e non nella avvenuta esecuzione dei comandi stessi. Può l'umanità aver sempre mancato a questo adempimento (cosa, secondo K., tanto indimostrabile quanto l'avvenuto adempimento): la certezza morale rimane, perchè rimane il comando della ragione, che è una necessità e non un fatto, una esigenza a priori e non un dato empirico, un concetto pratico puro e non un concetto conoscitivo empirico.

generale, non soltanto per contingenza e con eccezioni, ma in *modo assolutamente necessario*: — e diverrà allora chiaro che niuna esperienza può far concludere sia pur soltanto alla possibilità di tali leggi apodittiche. Con qual diritto infatti potremmo noi ciò che forse è valido soltanto sotto contingenti condizioni dell'umanità, portare ad illimitato rispetto come prescrizione universale per ogni natura ragionevole; come mai leggi di determinazione del *nostro* volere sarebbero ritenute leggi di determinazione del volere di un essere ragionevole in generale e soltanto come tali anche per il nostro, quando esse fossero soltanto empiriche e non traessero la loro origine, completamente a priori, da ragione, benchè pratica, pura?

XVIII. – *Critica dell'eclettismo empiristico popolare.*

E non vi sarebbe anche, per la moralità, peggior partito di quello di volerla trarre da esempi. Ogni esempio, infatti, che me ne venga presentato, deve già prima esso stesso esser giudicato secondo principî della moralità; anche quando esso sia degno di servire da esempio originario, cioè da modello, non può in niun modo esso stesso al sommo, offrirmi, il concetto della moralità. Anche il santo del Vangelo, prima che lo si riconosca per tale, deve esser confrontato col nostro ideale della perfezione morale; anch'egli dice di se stesso: « Perchè chiamate buono me (che voi vedete)? Nessuno è buono (modello del bene), fuorchè il Dio unico (che voi non vedete) ». (34) Ma donde il concetto di Dio come il sommo bene? Unicamente dalla *idea* che la ragione disegna apriori della perfezione morale e connette indissolubilmente col concetto di una volontà libera. Nella moralità non ha luogo affatto imitazione; gli esempi servono soltanto ad inco- [409]

(34) Vangelo secondo Matteo, XIX, 17.

raggiare, cioè pongono fuori di dubbio la fattibilità di ciò che la legge comanda, essi rendono intuitivo ciò che la regola pratica esprime in modo universale, ma non possono mai autorizzare a metter da parte il vero originale che sta nella ragione, per regolarsi sugli esempi.

Se, adunque non v'è schietto principio supremo di moralità che non debba, indipendentemente da ogni esperienza, posare unicamente sulla ragion pura, non sarebbe, io credo, necessario neppure solo domandarsi, se è bene che questi concetti, così come si stabiliscono apriori insieme con i relativi principî, siano esposti in universale (in abstracto) in quanto la conoscenza debba distinguersi da quella comune, e dirsi filosofica. Pure ciò potrebbe essere ben necessario nel nostro tempo. Poichè messo ai voti, se sia preferibile, per la moralità, una pura conoscenza razionale, separata da tutto ciò che è empirico, e cioè una metafisica dei costumi, ovvero una filosofia pratica popolare, si indovina subito da qual parte cadrà la bilancia

Questa discesa ai concetti popolari è certo cosa commendevolissima, quando però è già avvenuta prima l'elevazione ai principî della ragion pura e si è giunti a una piena soddisfazione, il che vorrebbe dire: *fondare* prima la dottrina dei costumi sulla metafisica, e poi, quando essa è stabilita, procurarle accesso, popolarizzandola secondo questa sua costituzione. Ma è estremamente assurdo voler condiscendere a questa popolarità già in quella prima indagine, dalla quale dipende tutta l'esattezza dei principî. Questo modo di procedere non può affacciare alcuna pretesa al veramente molto raro merito di una vera *popolarità filosofica*: non v'è arte alcuna nell'essere intelligibile al comune degli uomini, quando per ciò si rinuncia ad ogni penetrazione di principio. E non solo non v'è merito ed arte; ma si cade, anche a vista, in un disgustante guazzabuglio di osservazioni e di principî razionali per metà: di questo le teste vane si risto-

rano, giacchè vi è pur qualche cosa di usabile per il chiacchierio di tutti i giorni, ma le menti penetranti sentono l'imbroglio e, non potendone trarre aiuto, insoddisfatte volgono gli occhi altrove. Tuttavia filosofi che dell'inganno [410] si sono bene accorti, trovano poco ascolto quando richiamano, per qualche tempo, da questa pretesa popolarità, per poter a buon dritto esser poi per la prima volta veramente popolari, solo dopo che si siano acquistate conoscenze precise.

Se si osservano le indagini sulla moralità condotte soltanto con tal favorito gusto, si troverà ora il particolar destino dell'umana natura (ma tra le altre anche l'idea di una natura razionale in generale), ora la perfezione, ora la felicità, qui il sentimento morale, lì il timor di Dio, qualcosa di questo ma qualcosa anche di quello in un miscuglio meraviglioso. Non ci si è fatto mai venire in mente di domandare se proprio nella conoscenza della natura umana (la quale noi possiamo avere soltanto dalla esperienza) sian da ricercare i principî della moralità, e quando a questa domanda si debba risponder di no e tali principî primi si debbano trovare completamente apriori, liberi da ogni elemento empirico, in concetti razionali puri e non altrove, neppure per la minima parte, non si è concepito mai ancora il progetto di separare nettamente questa indagine come filosofia pura pratica o (se si può pronunziare un nome così screditato) come metafisica (*) dei costumi, di portarla, per sè sola, alla sua piena completezza, e di tenere a bada il pubblico che reclama popolarità, fino alla riuscita di questa intrapresa.

(*) Se si vuole, si può distinguere (come la matematica pura dalla applicata, la logica pura dalla applicata, così) la filosofia pura dei costumi (Metafisica) dalla applicata (cioè alla natura umana). In grazia di tal denominazione ci si ricorda subito anche che i principî morali non devono essere fondati sulle proprietà della natura umana, ma sussistere apriori per sè, e che poi da tali principî possono esser dedotte le regole pratiche come per ogni natura ragionevole, così quindi anche per quella umana.

XIX. – *La pura Metafisica dei costumi come esigenza speculativa e morale.*

Ora invece una tale metafisica dei costumi completamente isolata, non frammista a niuna antropologia o teologia, a niuna fisica o iperfisica e ancor meno a qualità occulte (che si potrebbero dire ipofisiche), è non solo un sostrato indispensabile di ogni conoscenza teoretica dei doveri determinata con sicurezza, ma nello stesso tempo è un desiderato della più alta importanza per il reale adempimento delle loro prescrizioni. Poichè la rappresentazione del dovere, pura, non commista con alcuna estranea aggiunta di impulsi empirici, e, in generale, la rappresentazione della legge morale ha, sul cuore umano, per la via della ragione soltanto (la quale qui per prima si accorge che essa può, per se stessa, essere anche pratica), un influsso molto più potente di tutti gli [411] altri impulsi (*), che si possan mai raccogliere dal campo empirico; tanto più potente che essa, nella coscienza della sua dignità, disprezza questi ultimi e a poco a poco può

(*) Ho una lettera del compianto Sulzer, in cui egli mi domanda, quale sia la causa per cui le dottrine della virtù, per quanta forza di persuasione abbiano per la ragione, pure in effetti ottengano così poco. La mia risposta, nei preparativi per darla completa, fu ritardata. Non ve n'è altra se non che gli stessi dottrinari non hanno ridotto a purezza i loro concetti, e, volendo fare troppo bene, coll'andar ricercando d'ogni parte cause che muovano al bene morale, perdono il medicamento nel renderlo troppo efficace. Giacchè la più comune osservazione insegna che un'azione proba, rappresentata come scissa da ogni mira a un qualche vantaggio in questo o nell'altro mondo, nel suo esser compiuta con animo fermo anche sotto le più grandi tentazioni del bisogno o della lusinga, lascia molto dietro a sè ed oscura ogni altra azione, che le somigli ma che sia, pur in minima parte, affetta da stimolo estraneo: quell'azione eleva l'animo e suscita il desiderio di poter agire così. Anche fanciulli di media età sentono questa impressione; i doveri non dovrebbero esser presentati loro mai in altro modo (35).

(35) Si noti la profondità psicologica e l'ampia portata pedagogica di questa massima. I giovani affinino l' ingenua purezza del loro sentire in questa consapevolezza. Gli educatori tutti l'abbiano ben presente, giacchè è massima contro la quale non raro è il peccato anche di chi la conosce e cerca di attuarla nel suo educare, e della quale il più delle volte v'è un supino disconoscimento, che è causa principale dell' inefficacia dell'opera educativa delle persone come delle dottrine. Cfr. più avanti il § XXX.

diventare loro padrona. In luogo di questa, una dottrina dei costumi mista, che sia tratta da impulsi, dati da sentimenti e da inclinazioni, messi insieme con concetti razionali, necessariamente fa oscillare l'animo tra cause motrici che non si possono riportare ad un principio, e che solo molto contingentemente possono condurre al bene, ma spesso anche al male.

Da quanto si è addotto risulta chiaro che tutti i concetti morali hanno il loro posto e la loro origine, completamente apriori, nella ragione, e ciò sia nella più comune ragione umana come in quella giunta al più alto grado di speculazione; che essi non possono essere astratti da una conoscenza empirica e perciò soltanto contingente; che proprio in questa purezza della loro origine sta la loro dignità, per la quale ci servono da supremi principî pratici; che ogni qualvolta si aggiunge un tanto di empirico, altrettanto si sottrae al loro influsso schietto e al valore illimitato delle azioni. È non soltanto esigenza teoretica di somma necessità nella speculazione, ma è anche cosa della più grande importanza pratica attingere alla ragione pura i suoi concetti e leggi, presentarli puri e non misti, anzi determinare l'àmbito di tutta questa conoscenza razionale pratica o pura, cioè l'intera facoltà della ragion pura pratica. Ma nel determinar quest'ultima non bisogna fare i principî dipendenti dalla speciale natura della ragione umana, come forse la filosofia speculativa permette anzi alle volte ritiene necessario, ma invece, siccome le leggi morali devono valere in generale per ogni essere ragionevole, bisogna dedurle già dal concetto universale di un essere ragionevole in generale. In tal modo tutta la morale, che nella sua applicazione agli uomini ha bisogno dell'antropologia, è presentata prima indipendente da questa, come pura filosofia, cioè come metafisica (il che ben si può fare in questa specie di conoscenze del tutto separate). Si sa bene infatti che, se non si è in [412]

possesso di questa metafisica, è inutile, non dico di determinare esattamente per il giudizio speculativo l'elemento morale del dovere in tutto ciò che è conforme a questo, ma è impossibile, perfino nello schietto uso comune e pratico specialmente dell'insegnamento morale, fondare i costumi sui loro schietti principî in modo da produrre intenzioni morali pure ed innestarle negli animi a sommo bene del mondo (36).

XX. – *La volontà come ragione pratica.*

Ma perchè in questa elaborazione si avanzi per gradi naturali non solo dal giudizio morale comune (che qui è degno di grande stima) a quello filosofico, come prima si è fatto, ma anche da una filosofia popolare, che non va al di là di dove a tentoni si può andare per mezzo di esempi, fino alla metafisica (che non si lascia arrestare più da alcunchè di empirico, e, dovendo misurare l'insieme della conoscenza razionale di tale specie, arriva sempre fino ad idee dove ci abbandonano anche gli esempi), dobbiamo seguire la facoltà pratica della ragione dalle sue universali regole di determinazione fino a quel punto dove nasce da essa il concetto di dovere, ed esporla con chiarezza (37).

---

(36) Per il contenuto di questo § XIX, cfr. già i §§ II e IV con le loro note.

(37) È costante bisogno di K. il tener sempre d'occhio in ogni sua opera non soltanto l'indagine nella sua schietta oggettività, ma anche una certa architettonica nel processo di questa indagine. E questo, specialmente qui, lungi dal facilitare l'intendimento del lavoro, lo ostacola, complicandolo, direi, gratuitamente. Perciò meno si tiene conto di questa esteriore architettura dell'opera, e più la si intende. A cominciare dallo stesso titolo dell'opera questo risponde unicamente al bisogno architettonico e non al contenuto dell'indagine. Questo apparirebbe più chiaro se fosse indicato nel titolo, che richiamerebbe subito e sempre l'attenzione su quello che è il principio fondamentale di tutta l'opera.

E così, anche, non si vede perchè nella sezione 1ª si sia passati da una conoscenza razionale comune a una filosofica: si può dire che si sia in una conoscenza filosofica dalla prima all'ultima parola (l'esserci una trattazione filosofica accanto alla comune trattazione è difficoltà che la filosofia incontra in ogni suo problema, perchè, si può dire, è la stessa difficoltà della filosofia).

Nè si vede perchè in questa 2ª sezione si passi da una filosofia morale popolare alla metafisica: in quella K. non è mai stato e ha dimostrato perchè non ci si mette.

Tanto meno si vedrà nella 3ª sezione il passaggio dalla metafisica dei costumi alla Critica, quando K. ha dimostrato già prima (cfr. § V) e dimostrerà

Ogni cosa della natura opera secondo leggi. Soltanto un essere ragionevole ha la facoltà di agire secondo la *rappresentazione* delle leggi, cioè secondo principî, ossia ha una *volontà*. Or, siccome per dedurre delle azioni da leggi si richiede ragione, così la volontà non è altro che ragion pratica (38). Quando la ragione determina inevitabilmente la volontà, le azioni di un tale essere, che sono riconosciute come oggettivamente necessarie, sono necessarie anche soggettivamente, cioè la volontà è una facoltà di scegliere soltanto ciò che la ragione, indipendentemente dalla inclinazione, riconosce come praticamente necessario cioè come buono. Ma se la ragione per sè sola non determina sufficientemente la volontà, questa è soggetta ancora a condizioni soggettive (certi impulsi), che non sempre concordano con quelle oggettive; in una [413] parola la volontà in sè non è pienamente conforme alla ragione (il che è realtà nell'uomo); allora le azioni che sono oggettivamente riconosciute necessarie, sono soggettivamente contingenti, e la determinazione di tale volontà in conformità di leggi oggettive è *costrizione*; cioè il rapporto delle leggi oggettive con una volontà non completamente buona è rappresentato come la determinazione della volontà di un essere ragionevole certo mediante principî razionali, ai quali però questa volontà, per natura, non è necessariamente ligia (39).

La rappresentazione di un principio oggettivo, in quan-

---

poi più chiaramente con la Critica della ragion pratica, che questa è la fondazione della Metafisica dei costumi e non viceversa.

Comunque qui K. formula il tema di questa 2ª sezione: *ricercare nella ragion pratica la genesi del dovere*. Nella prima si erano ricercati e trovati, attraverso l'analisi delle azioni doverose, *i caratteri* del *dovere che è il principio supremo della moralità*. Si intende quindi la analiticità della prima sezione (cfr. § V). Si intende forse meno la sinteticità delle altre due, giacchè non si ridiscende da tal principio alla conoscenza comune, ma ci si profonda sempre più con l'indagine critica nelle intime radici di esso.

(38) Si ricordi che nel § VII K. aveva già dimostrato che fine della natura nel porre la praticità della ragione sia la volontà buona. Qui senz'altro K. identifica la ragion pratica con la volontà (cfr. n. 14). Per il concetto kantiano di volontà cfr. le nn. 12, 13. Per il concetto di legge cfr. le nn. 29, 30.

(39) Cfr. al proposito la prima proposizione del dovere (§ IX) e le nn. 23, 27.

to è costrittivo per una volontà, si dice comando (della ragione), e la formula del comando dicesi *imperativo.*

XXI. – *L'imperativo: distinzione della volontà morale dalla buona.*

Tutti gli imperativi sono espressi da un *dovere*, col quale indicano il rapporto di una legge oggettiva della ragione con una volontà, che, a stare alla sua costituzione soggettiva, non è necessariamente determinata da essa legge (una costrizione). Essi dicono che sarebbe bene fare o tralasciare qualcosa, ma dicono ciò ad una volontà, che non sempre fa qualcosa perchè ha la rappresentazione che è bene fare così. Pur praticamente buono è ciò che determina la volontà per mezzo delle rappresentazioni razionali, e quindi non per cause soggettive ma oggettive, cioè per principî che sono validi per ogni essere ragionevole come tale. Esso si distingue dal *gradevole*, perchè questo ha influsso sulla volontà per mezzo della sensazione per cause schiettamente soggettive, che valgono soltanto per il sentire di questo o di quello, e non come principio razionale che vale per ogni uomo (*).

[414] Una volontà, dunque, perfettamente buona starebbe

(*) La dipendenza della facoltà di desiderare dalle sensazioni dicesi inclinazione, la quale quindi prova sempre un *bisogno*. La dipendenza di una volontà, determinabile contingentemente, (40) ma da principî razionali si dice *interesse*. Questo, dunque, ha luogo soltanto in una volontà dipendente, la quale non è per sè sempre conforme a ragione: nella volontà divina non si può pensare un interesse. Ma la volontà umana può anche *prendere interesse* a qualche cosa, senza, per questo, *agire per interesse*. La prima cosa significa l'interesse *pratico* dell'azione, la seconda l'interesse *patologico* all'oggetto dell'azione. La prima indica soltanto la dipendenza della volontà da principî della ragione in sè, la seconda invece indica la dipendenza dai principî di questa in aiuto alla inclinazione, quando cioè la ragione offre soltanto la regola pratica del modo in cui si possa soddisfare il bisogno della inclinazione. Nel primo caso mi interessa l'azione, nel secondo l'oggetto dell'azione (in quanto mi è gradevole). Nella prima parte noi abbiamo visto che in una azione per dovere si debba guardare non all'interesse che

(40) Cioè di una volontà tale che «la ragione non la determina sufficientemente» (cfr. § XIX), cioè di una volontà che non sia, nella sua integrità, pura e semplice ragion pratica. E tale, si sa, è la volontà umana: questa non è pura e semplice ragion pratica, ma ragion pratica limitata dalla naturale umanità.

certo anch'essa sotto leggi oggettive (del bene), ma non per questo potrebbe essere rappresentata come costretta ad azioni conformi a quelle leggi, giacchè essa, per sè, per la sua stessa costituzione soggettiva, può essere determinata soltanto dalla rappresentazione del bene. Perciò non valgono imperativi per la volontà divina, e, in generale, per una volontà *santa*; il *dovere* qui non è a suo posto, giacchè la volontà è già per sè concorde necessariamente con la legge. Perciò gli imperativi sono soltanto formule per esprimere il rapporto di leggi oggettive della volontà in generale con la imperfezione soggettiva della volontà di questo o quell'essere ragionevole, p. es. della volontà umana.

XXII. – *Essenza morale dello schietto (categorico) imperativo – Pseudo-imperatività dell'abilità e della prudenza.*

Ora tutti gli imperativi comandano o *ipoteticamente* o *categoricamente*. I primi presentano la necessità pratica di un'azione possibile come mezzo di qualch'altra cosa, a cui si vuol arrivare (oppure è possibile che si voglia). L'imperativo categorico sarebbe quello che presenti un'azione come stante a sè, senza relazione ad un altro fine, come oggettivamente necessaria.

Giacchè ogni legge pratica rappresenta una azione possibile come buona (42) e perciò come necessaria per un soggetto praticamente determinabile dalla ragione, così tutti gli imperativi sono formule della determinazione dell'azione, che è necessaria secondo il principio di una vo-

---

si ha per l'oggetto ma soltanto all'azione stessa e al suo principio nella ragione (cioè nella legge) (41).

(41) Per la sopranotata contingenza della umana volontà, questa deve sempre avère un interesse anche nelle sue azioni schiettamente morali. In queste il suo interèsse è il rispetto, il quale è perciò « l'interesse pratico dell'azione ». Si intende quindi ora più chiaramente perchè nel § XI K. ha fusa la praticità e apriorità del dovere nel rispetto.

Cfr. nn. 26 e 27. Cfr. poi anche n. 73. Dell'interesse patologico si dirà appresso. Per ora si noti bene che sempre per K. quando c'è interesse, c'è dipendenza della volontà da principî razionali e non solo da inclinazione.

(42) La legge pratica rappresenta sempre l'azione come buona, giacchè praticità della legge vuol dire volontà in sè, e bene è appartenenza alla volontà in sè (cfr. n. 12).

lontà in qualche modo buona (43). Ora quando l'azione sia buona solo come mezzo (44) per qualcos'altro, l'imperativo è *ipotetico*; quando invece essa è rappresentata come buona *in sè*, e quindi come necessaria in un volere in sè conforme alla ragione, come principio di esso, l'imperativo è *categorico*.

L'imperativo, dunque, dice quale azione, possibile per me, sarebbe buona, e rappresenta la regola pratica in rapporto ad un volere, che non fa un'azione buona subito solo perchè buona, da una parte perchè il soggetto non sempre sa che essa è buona, dall'altra perchè, pur sapendolo, le sue massime potevano tuttavia essere contrarie ai principî oggettivi di una ragion pratica.

L'imperativo ipotetico, dunque, dice soltanto che l'azione è buona per un qualche scopo *possibile* o *reale*. Nel primo [415] caso esso è un principio pratico *problematicamente*, nel secondo *assertoriamente*. L'imperativo categorico che dichiara che l'azione per sè, è oggettivamente necessaria, senza relazione a qualche scopo; cioè anche senza altro fine, vale come principio *apoditticamente* pratico.

Ciò che con le sole forze di qualche essere ragionevole è possibile, si può pensare anche come scopo possibile di qualche volontà; e perciò i principî dell'azione, in quanto questa è rappresentata come necessaria per raggiungere un qualche scopo possibile da realizzare mediante quella, sono nel fatto infiniti. Tutte le scienze hanno una qualche parte pratica che consiste in problemi sulla possibilità di un qualche nostro fine, e in imperativi sul modo in cui questo possa esser raggiunto. Perciò questi ultimi possono in generale dirsi imperativi della ABILITÀ. Qui non

---

(43) Volontà in qualche modo buona (*eines in irgend einer Art guten Willens*) è la volontà di un essere ragionevole con imperfezione soggettiva, come è quella umana, cioè la volontà buona che, per esser tale, ha bisogno di essere morale. Invece che « in qualche modo » K. nella prima edizione diceva « a qualche scopo » (*Absicht*). La correzione non muta il concetto, ma lo precisa.

(44) L'azione buona come mezzo non è « buona senza limitazione » e quindi in definitiva non è azione buona (cfr. § VI). Il mezzo, dunque, per K. non è mai un bene: il bene è sempre fine e come tale appartenente alla volontà in sè (cfr. n. 42).

si domanda affatto se il fine è razionale e buono, ma che cosa si debba fare per raggiungerlo. Le prescrizioni atte, pel medico, a render fondamentalmente sano il suo uomo, e quelle atte, per l'avvelenatore, ad ucciderlo con sicurezza sono dello stesso valore, in quanto servono entrambe a realizzare perfettamente lo scopo. Poichè nella prima gioventù non si sa verso quali fini si abbia nella vita bisogno di ascendere, così i genitori specialmente cercano di lasciar apprendere *di tutto* dai loro figliuoli e ne curano l'*abilità* nell'uso dei mezzi per *eventuali* fini d'ogni sorta, di niuno dei quali si può dir che non possa realmente in futuro divenire scopo di colui che essi allevano, e ciascun dei quali, pertanto, è *possibile* che egli una volta abbia; questa loro premura è così grande che ordinariamente trascurano di formar nei figli e correggere il giudizio sul valore delle cose che essi abbiano a porsi come fini.

Vi è tuttavia un fine che può presupporsi come reale in tutti gli esseri ragionevoli (in quanto si convengono loro degli imperativi, cioè in quanto sono esseri dipendenti), e quindi uno scopo che essi *possono* non soltanto avere, ma che si deve con sicurezza presupporre che tutti quanti gli esseri di tal natura *hanno* per una loro naturale necessità; un tale scopo è la mira alla *felicità*. L'imperativo ipotetico quando rappresenta la necessità pratica dell'azione come mezzo per avanzarsi verso la felicità, è ASSERTORIO. Non si ha bisogno di presentarlo soltanto come necessario ad uno scopo incerto semplicemente possibile, ma è tale per uno scopo che si può con sicurezza ed apriori presupporre in ogni uomo perchè appartiene al suo stesso [416] essere. Ora l'abilità nella scelta dei mezzi per il proprio massimo benessere può dirsi, in strettissimo senso, *prudenza* (*). L'imperativo, dunque, che si riferisce alla scelta dei mezzi

(*) La parola «prudenza» è presa in doppio senso, nel primo la si può chiamare prudenza mondana, nel secondo prudenza privata. La prima è l'abilità di un uomo nell'influire sugli altri per adoperarli a scopi suoi. La

per la propria felicità, cioè la prescrizione di prudenza, è pur sempre *ipotetico*; l'azione è comandata non, così, semplicemente, ma soltanto come mezzo per un altro scopo.

C'è finalmente un imperativo che comanda immediatamente una certa condotta, senza porle a fondamento come condizione un altro scopo da conseguire mediante essa. Questo imperativo è CATEGORICO. Esso riguarda non la materia dell'azione e ciò che deve conseguirne, ma la forma e il principio da cui essa azione scaturisce, e il bene-essenziale di essa sta nell'intenzione, sia quale si voglia la sua conseguenza. Questo imperativo può dirsi l'imperativo DELLA MORALITÀ.

Con queste tre specie di principî il volere è chiaramente reso diverso anche mercè la *differenza* di costrizione della volontà. Ora anche per far notare tale differenza, io credo che le varie costrizioni nel loro ordine si denominerebbero nel modo più adeguato se si dicesse che esse sono o *regole* della abilità, o *consigli* della prudenza, o *comandi* (*leggi*) della moralità. Infatti soltanto la legge porta con sè il concetto di una *necessità incondizionata* e certo oggettiva, e quindi valida universalmente, e i comandi sono leggi a cui si dà ascolto, a cui, cioè, è necessario (muss) ubbidire anche contro l'inclinazione. Il *consigliare* contiene certo una necessità, ma che può valere soltanto sotto una condizione soggettiva e contingente, che cioè questo o quell'uomo annoveri questa o quella cosa a sua felicità; al contrario l'imperativo categorico non ha confini in condizioni di sorta, e, in quanto assolutamente sebbene (45) praticamente necessario, può dirsi un

---

seconda è il saper riunire tutti questi scopi a proprio duraturo vantaggio. Veramente l'ultima è quella a cui è riportato anche il valore della prima, e di chi è prudente nella prima maniera e non nella seconda potrebbe meglio dirsi che è assennato ed astuto ma pur in complesso imprudente.

(45) Si noti che questo «sebbene» (*obgleich*) non limita nè condiziona la necessità assoluta, ma la caratterizza; dice che trattasi di assolutezza del volere. Per il valore della praticità cfr. n. 52.

vero e proprio comando. Si potrebbero anche i primi imperativi chiamarli *tecnici* (appartenenti all'arte), i secondi [417] *pragmatici* (*) (alla prosperità), i terzi *morali* (alla condotta libera in generale, cioè ai costumi) (46).

XXIII. – *Analiticità del volere abile.*

Nasce ora la domanda: Come sono possibili tutti questi imperativi? E con essa non si vuol sapere come possa esser pensato il compimento dell' azione che l'imperativo comanda, ma bensì come possa semplicemente pensarsi quella costrizione della volontà che l'imperativo esprime nel cómpito. Come sia possibile un imperativo dell'abilità non ha bisogno di una speciale discussione. Chi vuole il

(*) Mi sembra che si possa così determinare nel modo più esatto il significato proprio della parola «pragmatico». Giacchè son dette pragmatiche le *sanzioni*, le quali non scaturiscono proprio dal diritto degli Stati come leggi necessarie, ma dalla sollecitudine per la prosperità comune. È composta pragmaticamente una *storia*, quando essa rende prudenti, cioè quando essa insegna al mondo come esso possa curare il proprio vantaggio meglio o almeno tanto bene quanto il mondo precedente.

(46) Determinata nell'uomo la praticità della ragione come costrizione (§ XX), chiarita questa costrizione come imperativo che ha luogo soltanto in una volontà contingentemente buona (§ XXI), K. in questo § XXII ha ricercato se l' imperativo, con la sua natura costrittiva, sia senz'altro morale, come deve essere, se è vero che (§ XXI) «tutti gli imperativi sono espressi da un dovere» e che sono «formule del rapporto di leggi oggettive della volontà in generale con la imperfezione soggettiva.... della volontà umana».

Bisognava quindi vedere se per avventura vi fossero costrizioni diverse. K. trova una prima diversità nella proposizione stessa del comando, vista come giudizio nella sua forma di relazione: la proposizione imperativa può essere categorica ed ipotetica. Nella proposizione imperativa categorica si ha la pura e semplice costrizione, in quella ipotetica si ha una costrizione condizionata.

Di questa costrizione condizionata K. trova ancora due modi diversi che egli deduce dalla stessa proposizione imperativa ipotetica vista nella sua forma di modalità: la proposizione, pur rimanendo sempre ipotetica, può essere problematica o assertoria. Cioè la condizione cui è sottoposta la costrizione, è una possibilità o una realtà.

Ci troviamo perciò di fronte a tre diverse costrizioni, tutte imperative. Si ha sempre quella doverosità morale di cui K. ha determinati i caratteri (§§ IX-XI)? Si ha, quando la costrizione imperativa sia schietta, non risolubile in altro da cui dipenda. E tale è soltanto la prima; giacchè la seconda e terza specie di imperativi, non hanno che l'apparenza della imperatività: essendo questa condizionata dalla ipotesi cui è assoggettata, essi, nel sottostare a questa condizione, sono tutt'altro che imperativi. Sono servi (inclinazioni) che indossano la divisa del comandante (ragione); non sono imperativi nella loro essenza. L'abilità e la prudenza saranno, e sono, dall'umano volere ineliminabili, cioè, questo, per morale che divenga, dovrà anche, perchè umano rimanga, sottoporsi a regole e a consigli, ma queste sono esigenze della sua imperfezione (in definitiva, bisogni) e non rapporto di questa imperfezione con le leggi oggettive della volontà in generale, rapporto nel quale sta l' imperatività costrittiva (cfr. § XXI e n. 44). Per la forma di relazione e di modalità, e per tutte le forme del giudizio cfr. (in *Prolegomeni*, § 21) la tavola logica dei giudizii.

fine, vuole anche (in quanto la ragione ha un'influenza decisiva sulle azioni di lui) quel mezzo indispensabilmente necessario che è in suo potere. Questa proposizione è analitica nei riguardi della volontà, giacchè nel volere un oggetto come mio effetto è già pensata la causalità di me come causa agente, cioè l'uso del mezzo, e l'imperativo ricava il concetto di azioni necessarie a questo fine già dal concetto di una volontà di questo fine (alla determinazione anche dei mezzi per l'intento proposto, occorrono certamente delle proposizioni sintetiche, ma queste riguardano il principio di realizzazione non dell'atto volitivo, ma dell'oggetto). Che per dividere, seguendo un principio sicuro, una linea in due parti uguali, io debba tracciare dai punti estremi di essa due archi, è cosa che mi insegna la matematica certo soltanto con proposizioni sintetiche; ma, una volta saputo che detto effetto può avvenire soltanto con tale azione, il volere anche tale azione richiesta per l'effetto quando veramente (*vollständig*) questo effetto voglio, è proposizione analitica. È infatti perfettamente lo stesso rappresentar qualche cosa come un effetto possibile mediante me in un certo modo, e rappresentar me agente nello stesso modo riguardo ad essa (4).

XXIV. - *Analiticità del volere prudente.*

Gli imperativi della prudenza concorderebbero del tutto con quelli dell'abilità e sarebbero quindi ugualmente ana-

(47) Per K. dire proposizione analitica è dire proposizione che non importa difficoltà alcuna da superare, perchè è, in fondo, una proposizione identica: pura e semplice esplicazione di elementi racchiusi in un concetto, che ne è soggetto. (Cfr. *Critica della ragion pura,* Introduz.). Della genesi di un tal concetto K. non si propone il problema. Ora la costrizione dell'abilità è un concetto che ha in sè la soggettiva causalità produttrice dell'oggetto voluto. Vederne la possibilità non significa altro che esplicare tal concetto in questi suoi elementi, che sono il soggetto agente causale e l'oggetto effetto voluto, che vi sono entrambi racchiusi. Si badi che così si è analiticamente spiegata la costrizione volitiva della regola di abilità, non l'abilità e tanto meno la regola. Entrambe queste sono tutt'altro che analitiche: le stesse regole matematiche che per Hume erano analitiche, K. le ritiene sintetiche, come spiega con l'esempio addotto.

litici, quando però fosse altrettanto facile dare un concetto determinato della felicità. Perchè, come là, si potrebbe altrettanto bene dir qua: chi vuole il fine, vuole anche (per necessità razionale) gli unici mezzi che a tal uopo [418] siano in suo potere. Ma il guaio è che il concetto di felicità è un concetto così indeterminato che sebbene ogni uomo desideri di arrivarvi, pure niuno determina giammai e sa mai dire, d'accordo con se stesso, che cosa propriamente egli desideri e voglia. E la causa è questa: tutti gli elementi, che appartengono al concetto di felicità, sono tutti quanti empirici, cioè devono essere tolti dalla esperienza, e tuttavia per l'idea di felicità si richiede un tutto assoluto, un massimo di benessere nel mio stato presente ed in ogni stato futuro. Ora è impossibile che un essere, sia pure il più accorto e insieme il più potente, però sempre finito, si faccia un concetto determinato di ciò che egli, così, propriamente voglia. Se egli vuol ricchezza, quante cure quanta invidia ed insidia egli si tira addosso insieme con essa! Se conoscenza ed accorgimento, potrebbe questo forse convertirsi solo in occhio che veda, quanto più acuto esso è, tanto più spaventosi i mali che ora forse gli son nascosti, senza, per questo, metterlo in grado di evitarli, ovvero che sopraccarichi di più bisogni ancora i suoi desiderî che già gli dan da faticare abbastanza. Se una lunga vita, chi gli si rende garante che questa non sarà una lunga miseria? Se la salute, quanto spesso ancora l'infermità del corpo non ci ha tenuti lontani da eccessi in cui ci avrebbe fatto cadere una piena salute? E così via! In breve egli non è capace di determinare con piena certezza un qualche principio che lo renda veramente felice, perchè per questo si richiederebbe onniscienza. Per esser felice non si può dunque agire secondo principî determinati, ma secondo consigli empirici, p. es., di regime, di risparmio, di cortesia, di riservatezza ecc., i quali l'esperienza insegna che all'ingrosso fa-

voriscono, il più che è possibile, il benessere. Ne segue che gli imperativi della prudenza, a parlare esattamente, non possono comandare affatto, cioè non possono presentare oggettivamente delle azioni come praticamente necessarie, che essi sono da ritenere piuttosto consigli (*consilia*) che comandi (*praecepta*) della ragione, che il problema di determinare con sicurezza ed universalità, quale azione la felicità di un essere ragionevole richiederà, è completamente insolubile, e che quindi, riguardo a questa azione, non sia possibile un imperativo che comandi, nel più stretto senso, di fare ciò che rende felice. La felicità infatti non è un ideale della ragione, ma della imaginazione, la quale riposa soltanto su principî empirici, da cui si aspetta invano che determinino una [419] azione, mediante la quale si raggiunga la totalità di una serie di conseguenze, infinita di fatto. Questo imperativo della prudenza frattanto, ammesso che si lascino indicare con sicurezza i mezzi per la felicità, sarebbe una proposizione analitico-pratica, poichè si distingue dall'imperativo della abilità soltanto in ciò, che in quest'ultimo il fine è soltanto possibile, e in quello esso è dato; ma siccome entrambi comandano soltanto i mezzi per ciò che come fine è presupposto che si voglia, così l'imperativo che impone volontà dei mezzi per chi vuole il fine, è in entrambi i casi analitico. Non v'è dunque difficoltà riguardo alla possibilità di tale imperativo (48).

XXV. – *Apiorità e sinteticità dell'imperativo categorico come sola legge pratica.*

Al contrario, come sia possibile l'imperativo della *moralità*, è senza dubbio l'unica quistione che ha bisogno di

(48) La costrizione della prudenza dunque è anch'essa analitica, come quella dell'abilità, con questa duplice differenza: 1) dispone di un consiglio invece che di una regola; 2) ma, in compenso, è pratica, cioè non può non esserci, giacchè il fine felicità può concretarsi in questo o quel modo (il che lo rende ipotetico), ma è sempre presente. Sicchè pare che per K. si possa non avere alcuna abilità, ma si abbia sempre una certa prudenza.
Per la praticità cfr. n. di K., nel § XXV, a pag. 420 e la mia n. 52.

una soluzione, giacchè esso non è affatto ipotetico e perciò la necessità oggettivamente rappresentata non può fondarsi su un presupposto, come negli imperativi ipotetici (49). Ora qui non è da trascurare che non si può stabilire *mediante esempi* e quindi empiricamente se in qualche luogo si diano di tali imperativi, ed è invece da aver presente che tutti quelli che sembrano categorici, possano pur essere occultamente ipotetici. Quando p. es. si dice: tu devi non promettere nulla con frode e si ammette che la necessità di questa omissione non sia affatto soltanto una esortazione per evitare qualch'altro male (come quando si dica: tu devi promettere senza menzogna, acciocchè tu non perda il credito quando essa si faccia manifesta), ma (50) che un'azione di tal genere deve essere considerata per se stessa come cattiva, e che dunque sia categorico l'imperativo della proibizione – pure non si può dimostrare con certezza in nessun esempio, che la volontà in esso sia determinata soltanto dalla legge senz'altri impulsi, sebbene così appaia; giacchè è sempre possibile che il segreto timore della vergogna e forse anche un'oscura apprensione di altri pericoli abbia influenza sulla volontà. Chi può, mediante l'esperienza, escludere l'esistenza di una causa, quando quella non insegna altro se non che noi tal causa non percepiamo? In tal caso però il cosiddetto imperativo morale, che, come tale, appare categorico ed incondizionato, nel fatto sarebbe soltanto una prescrizione pragmatica, che ci fa notare il nostro vantaggio e ci insegna soltanto a stare attenti ad essa.

Dovremo dunque indagare del tutto apriori la possibilità di un imperativo *categorico*, giacchè qui non ci

---

(49) Pare, dunque, che l'analiticità dei precedenti imperativi dipenda dalla loro ipoteticità. Il che in fondo significa che la loro analiticità dipende dal loro non essere imperativi (cfr. n. 46). L'imperativo, per natura sua, è sintetico.

(50) Nella 1ª ediz. prima del « che » ci era un « se si afferma » (*wenn man behauptet*), che manca nella 2ª. Credo che non vi sia bisogno di riporvelo come fa il Vorländer. La proposizione viene così a dipendere dal lontano « si ammette ».

[420] soccorre il vantaggio che ce ne fosse data la realtà nella esperienza e che quindi la possibilità fosse necessaria non a stabilirlo, ma solo a chiarirlo (51). Frattanto, preventivamente è da considerare che l'imperativo categorico soltanto ha il significato di LEGGE pratica, tutti gli altri possono certo dirsi *principi* della volontà, ma non leggi: ciò che è necessario fare soltanto per il raggiungimento di uno scopo a noi caro, deve essere considerato come contingente in sè, e noi possiamo sempre liberarci della prescrizione, abbandonando lo scopo; all'opposto il comando incondizionato non lascia libero alla volontà alcun gradimento riguardo al contrario di quel che esso prescrive, e quindi esso solo porta con sè quella necessità che noi richiediamo nella legge.

In secondo luogo, in questo imperativo categorico, o legge della moralità, è anche molto grave la ragione della difficoltà (quella di vederne addentro la possibilità). Esso è una proposizione apriori sintetico-pratica (*), e, sic-

(*) Io connetto apriori, e quindi necessariamente, l'atto (*die Tat*) alla volontà non presupponendo condizione che derivi da una qualche inclinazione (quantunque tal nesso sia soltanto oggettivo, cioè valga per l'idea di una ragione che abbia pieno potere su tutti i moventi soggettivi). È dunque pratica una proposizione quando non deduce analiticamente l'atto volitivo di un'azione da un altro già presupposto (poichè noi non abbiamo sì perfetto volere), ma quando connette tale atto volitivo col concetto della volontà di un essere ragionevole, e lo connette immediatamente come qualcosa che non è contenuto in essa volontà (52).

(51) La possibilità per K. è l'essenza concettuale della cosa. Quindi, se l'imperativo categorico si ritrovasse in concrete azioni umane conosciute con l'esperienza, quando noi indagassimo l'essenza (possibilità) di quell'imperativo in queste azioni, con questa nostra indagine lo chiariremmo soltanto; esso come esistente ci risultava già. Invece l'imperativo categorico è tale che non può risultare se non nella sua essenza, non nella sua realtà, che pure non è da escludere.

(52) La proposizione *pratica* è dunque sempre apriori, perchè è nesso oggettivo di atto a volontà; ed è sintetica, perchè l'atto connesso non è racchiuso nel concetto di volontà come tale.

Di questi due caratteri della praticità, il primo (l'apriorità) è dato dalla volontà in sè di cui l'uomo è partecipe in quanto essere ragionevole, il secondo (la sinteticità) è richiesto dal non essere la volontà umana pura e semplice volontà in sè (cfr. nn. 13, 43).

Si stia attenti perciò a non confondere il concetto kantiano di praticità (che è sempre non constatabile oggettività razionale del volere) con l'opposto concetto che si suole indicare con la parola pratico nell'uso comune, e cioè la empirica determinazione singolare, che K. indicherebbe piuttosto col concetto di «pragmatico» (cfr. nel § XXII n. di K. a pag. 417).

come già l'intendere la possibilità di proposizioni di tal fatta incontra tanta difficoltà nella conoscenza teoretica, è facile inferirne che essa non ne avrà di meno nella conoscenza pratica.

XXVI. – *Prima formula dell'imperativo categorico, dedotta dal concetto di imperativo :* legalità universale *delle massime.*

A risolvere tal problema noi vogliamo prima indagare se per avventura il semplice concetto di imperativo categorico non ci fornisca anche la formula di esso, formula che contenga anche la proposizione che sola può essere un imperativo categorico; giacchè il sapere come un tale comando assoluto sia possibile, quand'anche se ne sappia la formula, richiederà ancora uno speciale e difficile sforzo che noi assegniamo all'ultima parte.

Quando io penso, in generale, un imperativo *ipotetico*, io non so in precedenza che cosa esso contenga: finchè non mi è data la condizione. Quando invece io penso un imperativo *categorico*, so subito che cosa esso contiene (53). Giacchè, siccome l'imperativo, oltre la legge, contiene soltanto la necessità della massima (*) di essere confor- [421]

(*) *Massima* è il principio soggettivo di agire, e deve esser distinta dal *principio oggettivo*, cioè dalla legge pratica. Quella contiene la regola pratica, che la ragione determina in conformità delle condizioni del soggetto (più spesso in conformità della sua ignoranza o anche della sua inclinazione), ed è perciò il principio secondo il quale il soggetto *agisce*; la legge invece è il principio (*Prinzip*) oggettivo, valido per ogni essere ragionevole, è il

Per questo concetto della praticità, gli imperativi ipotetici non possono essere veramente pratici, perchè non sono oggettivi, ma appunto perciò possono essere e sono analitici.

La praticità dell'imperativo di prudenza (cfr. n. 48) è un compromesso tra l'empiricità della determinazione soggettiva di felicità, e l'assertorietà a priori del fine-felicità nell'uomo.

(53) L'analiticità degli imperativi ipotetici e viceversa la sinteticità dell'imperativo categorico potrebbero indurci a pensare proprio il contrario, e cioè che quando penso i primi so che cosa contengono, e viceversa non so che cosa contiene il secondo. La verità è che per K. gli imperativi ipotetici sono aposteriori, e quindi, pensati «in generale», non possono comandare nulla, perchè il loro comando proviene dall'oggetto empirico da conseguire. L'imperativo categorico invece è apriori, e perciò non attende dall'esperienza il suo significato concettuale. Il concetto dell'imperativo categorico quindi è da intendersi alla stregua dei concetti puri intellettivi: è funzionale e non concreto. Cercarne la formula, come K. qui vuol fare, è fissare questa funzione in una entità spirituale a sè (in un concetto), pur sapendo che questa entità spi-

me a tale legge, e la legge non contiene condizione che la limiti, così in generale non rimane altro all'infuori della universalità di una legge, alla quale la massima dell'azione deve essere conforme, conformità che solo l'imperativo rappresenta proprio come necessaria.

L'imperativo categorico è dunque unico ed è certo questo: *agisci soltanto secondo quella massima, mediante la quale tu puoi, nello stesso tempo, volere che essa divenga una legge universale* (55).

Ora se da questo unico imperativo possono esser dedotti come da loro principio tutti gli imperativi del dovere, noi, se anche lasciamo impregiudicato se in generale ciò che si dice dovere sia un concetto vuoto, pure possiamo almeno indicare che cosa con esso pensiamo e che cosa questo concetto voglia dire (56).

---

principio (*Grundsatz*), secondo il quale questo *deve agire*, cioè un imperativo (54).

rituale non ha, per sè sola, una concretezza sua propria. È ciò che K. fece quando determinò in concetti puri dell'intelletto (categorie) le funzioni logiche del giudizio. Qui vuol determinare in un concetto la pura imperatività che il volere razionale umano esige senz'altro. Ecco in che senso io so subito che cosa contiene un imperativo categorico: lo so volendo razionalmente, cioè entro la forma di quella imperatività (costrizione) che è la razionalità pratica nell'uomo. La mia volizione razionale, nella sua purezza formale, è imperatività.

(54) « I *principi* pratici sono proposizioni che contengono una determinazione universale della volontà.... Essi sono soggettivi, ossia massime...; oggettivi, ossia leggi pratiche » (K., *Critica della ragion pratica*, § 1). Dunque la massima, per quanto principio soggettivo, è sempre una determinazione universale della volontà, quella secondo la quale il soggetto agisce, e della quale non può farsi a meno, perchè il soggetto non può fare a meno di trovarsi in determinate condizioni. Non se ne fa a meno, quindi, neppure quando il soggetto agisce sotto la determinazione del principio oggettivo. Questo non può non soggettivarsi, se l'agente è il soggetto. Perciò il principio oggettivo è principio del « dover agire », laddove quello soggettivo rimane sempre il principio dell'agire: questa duplicità di principio è la costrizione, l'imperatività.

Si capisce quindi qual'è la funzione di cui siamo consapevoli nell'atto volitivo razionale e che costituisce il concetto puro dell'imperativo: la legge come principio oggettivo assoluto, la massima come principio soggettivo con l'esigenza di adeguarsi alla oggettività della legge. In questa esigenza l'imperatività della legge e la costrizione della massima sono fuse in uno: nella schietta legalità (cfr. § 14 e n. 30) come universalità.

(55) Cioè: non abbandonare il principio soggettivo (la massima), giacchè devi pur agire entro le condizioni in cui sei, ma oggettivalo cioè rendilo valido al di là della tua soggettività, valido per tutti i soggetti, rendilo legge. E si badi che il proprio di questa prima formula non è l'universalità ma la legalità, l'oggettivazione della massima. Questa infatti, per sè, in quanto principio pratico è già universale (cfr. n. 54).

(56) Così la precisazione dell'imperativo categorico è la precisazione stessa del dovere.

Quanto all'essere il dovere concetto vuoto cfr. n. 53 e ricorda la famosa

E poichè la universalità della legge, secondo la quale avvengono degli effetti, costituisce ciò che propriamente, nel senso più universale (secondo la forma), si dice *natura*, cioè l'esistenza delle cose in quanto è determinata secondo leggi universali, così l'imperativo universale del dovere potrebbe anche suonare in tal modo: *agisci così come se la massima della tua azione debba diventare, mediante la tua volontà, la* LEGGE UNIVERSALE DELLA NATURA (57).

XXVII. – *Riconoscimento dei doveri perfetti nella non-contraddizione della legge di natura.*

Annoveriamo ora alcuni doveri, seguendo la loro abituale partizione in doveri verso se stessi e doveri verso gli altri uomini, doveri perfetti e doveri imperfetti (*).

1. S'abbia uno che, attraverso una serie di malanni cresciuta fino a ridurlo in disperazione, sente disgusto del vivere, ma pur è ancora tanto in possesso della sua [422]

(*) Devesi qui notare che io riserbo completamente per una futura *Metafisica dei costumi* la partizione dei doveri; questa qui è quindi fatta solo a mio gradimento (per ordinarvi i miei esempi). Del resto qui intendo per dovere perfetto quello che non concede eccezione a vantaggio della inclinazione, e se io ho *doveri perfetti* non soltanto esterni ma anche interni, il che va contro l'uso ammesso nelle scuole, non credo per questo di doverne dare la giustificazione qui, dove per il mio scopo è indifferente che ciò mi sia concesso o no (58).

formula kantiana della conoscenza, che le categorie senza le intuizioni sono vuote, e le intuizioni senza categorie sono cieche. La vuotezza del dovere è analoga a quella delle categorie. Quanto al suo riempimento, il discorso è un po' diverso: ciò che riempie quel vuoto non è il determinato evento naturale, è qualcosa di soprasensibile che al mondo dei sensi non risulta.

(57) Si badi: la legge che io con la mia massima, volendo moralmente, pongo, non per questo diventa legge di natura. Se legge di natura divenisse, non sarebbe più quella assoluta legge razionale che io invece devo volere. K. spiegherà poi nella *Critica della ragion pratica* (parte I, cap. II) perchè egli ha bisogno di ricorrere al concetto di legge naturale: la legge morale non può essere concretamente rappresentabile, e perciò ricorriamo alla legge naturale: « questa legge noi la possiamo chiamare perciò il *tipo* della legge morale ». Quanto al significato di natura, cfr. n. 17. Il significato è quello lì indicato con la lettera α; K. infatti qui ripete la definizione della natura data nei *Prolegomeni* (§ 14): « La natura è l'esistenza delle cose in quanto determinata da leggi universali ».

(58) Vedansi infatti questa più precisa partizione, conservata nelle sue linee generali, e questa giustificazione nella introduzione alla parte II (*Dottrina della virtù*) della *Metafisica dei costumi* che K. pubblicò successivamente in due parti (la I è la *Dottrina del diritto*) nel 1797.

ragione, da potersi domandare se mai non sia cosa contraria al dovere verso se stessi togliersi la vita. Ricerca ora se la massima della sua azione possa essere una legge universale di natura. La sua massima sarebbe: io, per amor proprio, metto come principio di abbreviarmi la vita quando questa, col suo andar oltre, mi minacci malanno più di quanto mi prometta di gradimento. Si chiede soltanto ancora se questo principio dell'amor proprio possa diventare legge universale della natura. Ma s'accorge subito allora che una natura, la cui legge fosse questa di distruggere la vita proprio con quel sentimento (Empfindung) di amor proprio, il cui cómpito è di eccitare all'avanzamento di essa, si contraddirebbe e quindi non sussisterebbe come natura; vede che perciò non è possibile che quella massima abbia luogo come legge universale di natura: è quindi in pieno contrasto col principio supremo di tutti i doveri.

2. Un altro si vede costretto dal bisogno a prendere in prestito del danaro. E sa bene che egli non potrà pagare, ma sa anche che nulla gli sarà prestato se non promette saldamente di pagare a un determinato tempo. Egli ha piacere di fare tal promessa, ma ha ancora tanta coscienza da domandarsi: non è illecito e contrario al dovere trarsi di imbarazzo in tal modo? Qualora egli vi si decida, la massima della sua azione suonerebbe così: quando io credo di essere in bisogno di denaro, voglio prenderne in prestito e promettere di pagarlo sebbene sappia che ciò non avverrà mai. Ora può ben tal principio dell'amor proprio o della propria utilità congiungersi a tutto il mio benessere futuro, ma la quistione qui è se esso sia giusto. Proviamo dunque a commutare l'esigenza dell'amor proprio in una legge universale ed a porre la quistione del come andrebbe la cosa se la mia massima divenisse una legge universale. Vediamo subito che essa non può mai valere come legge universale di natura

e accordarsi con se stessa, ma deve necessariamente contraddirsi (59). Giacchè la universalità di una legge per cui ognuno, quando crede di essere in bisogno possa promettere ciò che gli viene in mente, col proposito di non mantenere, renderebbe impossibile lo stesso promettere e il fine che con esso si abbia, perchè niuno crederebbe che a lui sia stata promessa qualcosa, ma riderebbe di ogni manifestazione siffatta come di vano pretesto.

XXVIII. - *Riconoscimento dei doveri imperfetti nella non-contraddizione del volere.*

3. Un terzo trova in sè un talento, che per mezzo di qualche cultura potrebbe far di lui un uomo utile sotto [423] ogni aspetto. Ma egli si vede in agiatezze e preferisce di abbandonarsi ai piaceri invece di sforzarsi ad estendere e migliorare le sue felici disposizioni naturali. Pur egli si domanda, se la sua massima di abbandonare i suoi doni naturali, oltre l'accordo che per sè ha con la sua tendenza a divertirsi, si accordi anche con ciò che si dice dovere. E allora egli vede che certo, anche dopo una tale legge universale, una natura potrebbe sempre sussistere, quand'anche l'uomo (come del resto fa l'abitatore del mare del sud) lasci arrugginire il suo talento e pensi di impiegare la sua vita soltanto in ozio, in divertimento, in sensualità, in una parola, nel godimento; ma non è possibile che egli VOGLIA che ciò diventi una legge universale di natura, ovvero che sia, come tale, posta in noi da un istinto naturale. Giacchè come essere ragionevole egli necessariamente vuole che in lui si sviluppino

(59) Per la riduzione della universalità a non contraddizione cfr. già il § XIII e la n. 30. La non-contraddittorietà dell'universale, in questi due esempi di doveri perfetti, è riconosciuta da K. per la legge di natura. Ma se la legge di natura è soltanto tipo della legge morale, la dimostrazione tratta da tale non-contraddittorietà vale anche per questa legge morale? Se, per K., non valesse, essa non dimostrerebbe nulla, e K. quindi non l'avrebbe data; nè credo che egli si sia mai ritrattato al proposito. La non-contraddizione è dunque da ritenersi valida per la legge morale come per quella naturale, in quanto è la stessa universalità di ragione.

tutte le facoltà, giacchè queste gli servono e gli son date per ogni sorta di scopi possibili.

Un *quarto* ancora, a cui tutto va bene, vedendo che altri han da combattere con grandi miserie (delle quali egli può anche venire in aiuto), pensa: Che me ne importa? Sia ognuno felice quanto vuole il cielo o quanto egli stesso può farsi, io non gli sottrarrò nulla, nè mai l'invidierò; ma per me non v'ha piacere nel dar opera in qualche modo per farlo prosperare o per assisterlo nel bisogno. Ora certo, se tal modo di pensare divenisse una legge universale di natura la specie umana potrebbe benissimo sussistere e senza dubbio anche meglio che non quando ognuno chiacchiera di simpatia e di benevolenza, e si affaccenda anche ad esercitarle all'occasione, e poi al contrario, non appena può, froda, mercanteggia sul diritto degli uomini, o lo pregiudica in altro modo. Ma sebbene sia possibile che sussista una legge universale di natura conforme a quella massima, pure è impossibile VOLERE che tal principio valga dappertutto come legge naturale. Giacchè una volontà che questo decidesse, si contraddirebbe, potendo pur darsi dei casi in cui egli abbia bisogno dell'altrui amore e simpatia, e in cui egli toglierebbe a se stesso proprio con una tale legge naturale nascente dalla sua stessa volontà ogni speranza di quell'assistenza che egli pur desidera.

XXIX. – *La trasgressione al dovere come antagonismo.*

Ecco così alcuni dei molti doveri reali (o almeno tali [424] ritenuti da noi), la cui deduzione dall'unico principio addotto cade chiaramente sott'occhio. Si deve *poter volere* che una massima della nostra azione diventi legge universale: questo è in generale il canone della stima morale dell'agire. Alcune azioni sono cosiffatte che la loro massima non può neppure esser mai *pensata* senza contraddizione come legge universale di natura; tanto manca

che si possa ancora *volere* che tale *debba* divenire. In altre invece non si può trovare certo quella impossibilità intrinseca, ma è pur impossibile *volere* che la loro massima sia elevata alle universalità di legge naturale, giacchè tal volere contraddirebbe se stesso (60). Si vede facilmente che la prima specie di azioni si oppone al dovere di rigore cioè allo stretto (irremissibile) dovere, la seconda invece si oppone soltanto al dovere più largo (meritorio): così mediante questi esempi, tutti i doveri sono stati ordinati completamente nella loro dipendenza dall'unico principio per quanto riguarda il modo della loro obbligatorietà (e non l'oggetto della loro azione).

Ora quando noi facciamo attenzione su noi stessi in ogni trasgressione di dovere, troviamo che in realtà non vogliamo che la nostra massima debba divenire legge universale, essendoci ciò impossibile, ma piuttosto che il contrario di essa deve universalmente rimanere legge; soltanto noi ci prendiamo la libertà per noi (o anche soltanto per questa volta) di fare ad essa una *eccezione* a vantaggio della nostra inclinazione. Conseguentemente, se noi esaminassimo tutto da un unico ed identico punto di vista, quello cioè della ragione, troveremmo una contraddizione nel nostro proprio volere: oggettivamente è necessario un certo principio come legge universale, eppure soggettivamente questo non deve valere universalmente, ma ammettere delle eccezioni. Siccome però noi una volta consideriamo l'azione nostra dal punto di vista di un volere del tutto conforme alla ragione, e, un'altra, proprio la stessa nostra azione consideriamo dal punto di vista di un volere sospinto dall'inclinazione, così non vi è veramente una contraddizione, ma bensì una oppo-

(60) Nei doveri perfetti dunque la contraddizione sarebbe intrinseca alla stessa massima una volta posta come legge di natura; nei doveri imperfetti invece la massima come legge di natura non sarebbe contraddittoria, ma sarebbe contraddittorio il volere tale legge, perchè la si vorrebbe e non la si vorrebbe insieme.

sizione della inclinazione al precetto della ragione (antagonismus), per la quale la universalità del principio (universalitas) è trasformata in una semplice comunanza (generalitas), per la quale il principio razionale pratico deve, a mezza strada, riunirsi con la massima (61). Ora questo non può certo essere giustificato nel nostro proprio giudizio ammesso come imparziale, ma pure prova che in realtà riconosciamo la validità dell'imperativo categorico, e (con ogni rispetto per esso) ci permettiamo alcune eccezioni di poco rilievo, come ci sembra, ed a noi estorte.

XXX. — *Apriorismo razionalistico contro umanismo empiristico ed innatistico.*

[425] Noi dunque abbiamo dimostrato almeno questo, che se dovere è concetto che deve avere significato e realtà legislativa per le nostre azioni, questa non possa essere espressa affatto in imperativi ipotetici ma soltanto in categorici; abbiamo parimenti esposto, il che è già molto, determinato chiaramente e per ogni uso, il contenuto dell'imperativo categorico che bisognava che sostenesse il principio di ogni dovere (se mai in generale ve n'ha). Ma proprio che un tale imperativo in realtà abbia luogo, che si dia una legge pratica che comanda, per sè, assolutamente e senza impulsi e che il conformarsi a questa

(61) Sarebbe contraddizione oggettiva, e cioè della stessa legge, contravvenire al dovere rigoroso; soggettiva, e cioè dello stesso volere, contravvenire al dovere meritorio. Ma anche la prima contraddizione sarebbe vissuta come tale dal soggetto che con la sua azione contravviene al dovere. Ora è possibile che la contraddizione sia consapevolmente vissuta, che cioè essa sia un atto di coscienza?

Con questa implicita domanda e con la esplicita risposta che nella trasgressione al dovere non si ha una vera e propria contraddizione ma un antagonismo di me contro tutti gli altri formanti una generalità e non l'universalità (perchè non vi sono compreso anch'io) K. ci fa capire tre cose: 1) che ritiene impossibile una contraddizione in atto; 2) che il male morale non sarebbe possibile, non ci sarebbe, se dovesse essere un puro contraddire, un puro negare; 3) che il male morale c'è, ed, in quanto consapevole, è un atto soggettivo di eccezione. Che questo risolva del tutto il problema della genesi e della natura del male, non diremo; ma è certo una notevole posizione di esso. Per questo cfr. *La religione entro i limiti della ragione* del 1793, di cui non c'è traduzione italiana; ce n'è una francese.

legge sia dovere, non ancora siamo riusciti a dimostrare apriori.

Nell'intento di arrivare a ciò, è di estrema importanza aver presente questo avvertimento che non ci si lasci, cioè, venire in mente, di voler dedurre la realtà (*Realität*) di questo principio dalla *particolare proprietà della natura umana*. Giacchè dovere deve essere una praticamente incondizionata necessità della azione; deve dunque valere per tutti gli esseri ragionevoli (ai quali soltanto può dappertutto rivolgersi un imperativo), e, *soltanto per questo*, essere una legge anche per tutta la volontà umana. Invece ciò che può esser dedotto dalla speciale costituzione della umanità, da certi sentimenti e tendenze, e perfino, se fosse possibile, da uno speciale indirizzo che fosse proprio della ragione umana e non dovesse valere necessariamente per la volontà di ogni essere ragionevole, può certo offrirci una massima ma non una legge. Ci dà infatti un principio soggettivo, a poter agire secondo il quale noi abbiamo tendenza ed inclinazione, ma non un principio oggettivo, ad agire secondo il quale noi saremmo *diretti*, quand'anche ogni nostra tendenza, inclinazione e organizzazione naturale gli fosse contraria, cosicchè esso prova, in un dovere, tanto maggiore la sublimità e la dignità intrinseca del comando, quanto meno le cause soggettive gli sono favorevoli, anzi quanto più gli sono contrarie, senza, per questo, indebolirne minimamente la coazione mediante la legge e toglier nulla alla sua validità.

E qui ora in verità vediamo la filosofia giunta a un punto molto scabroso, che deve esser tenuto saldo, per quanto nè in cielo nè in terra aderisca a qualche cosa o su qualche cosa si fondi. Deve qui la filosofia mostrar la sua purezza, dimostrandosi capace di tenere le sue proprie leggi, e non facendosi araldo di leggi che un senso innato o non so quale tutelatrice natura abbia a lei sug-

gerite (62). Tutte quante queste insieme possono certo esser meglio che nulla affatto, ma non possono tuttavia offrir [426] mai quei principî che la ragione detta, e che devono avere in tutto e per tutto apriori la loro origine e quindi anche il potere di comandare: nulla è da aspettarsi dall'inclinazione dell'uomo, tutto invece dalla suprema autorità della legge e dal dovutole rispetto; in caso contrario è da condannare l'uomo al disprezzo di se stesso e ad un intimo orrore.

Tutto ciò che è empirico, dunque, è come un ingrediente del principio di moralità, non solo del tutto inadatto a costituirlo, ma anche dannosissimo per la purezza dei costumi: in questi, infatti, il valore proprio, ed esaltabile sopra ogni pregio, di una volontà assolutamente buona consiste appunto nell'essere, il principio dell'azione, libero da tutti gli influssi di ragioni contingenti, le quali soltanto può offrire l'esperienza. Contro questa negligenza o basso modo di pensare che ricerca il principio tra motivi e leggi empiriche, non c'è altezza e frequenza di avvertimenti che basti, giacchè la ragione umana, quando è stanca, viene volentieri a riposare su questo cuscino, e sognando dolci miraggi (che invece di Giunone gli fan abbracciare una nuvola), sostituisce alla moralità un mostro, raccapezzato mettendo insieme membra di diversissima provenienza, il quale rassomiglia a tutto ciò che in lui si vuol vedere, ma non alla virtù, per colui che una volta l'ha scorta nella sua vera forma (*).

(*) Scorgere la virtù nella sua propria forma non è altro che presentare la moralità depurata da ogni miscela di sensibile e spoglia di ogni impuro ornamento di ricompensa o di amor proprio. Quanto essa allora oscuri tutto ciò che rimane ad allettare le inclinazioni, può ognuno facilmente vedere con la più piccola indagine della sua ragione, se questa non è perduta del tutto per ogni astrazione.

(62) Per il contenuto di questo § cfr. già i §§ 3, 4, 19, e le mie note 4, 35. Qui si noti l' implicita affermazione che fa K., che l'innatismo è tanto soggettivo quanto l'empirismo. E si ha moralità invece quando il principio dell'azione è oggettivo. Questa oggettiva purezza del principio è sempre turbata quando crediamo di fondare o anche solo di corroborare la moralità con ragioni schiet-

XXXI. – *Insufficienza etica della psicologia.*

La quistione è dunque questa: È, *per tutti gli esseri ragionevoli*, una legge necessaria il giudicare sempre le loro azioni secondo massime tali che essi stessi possano volere che debbano divenire leggi universali? Se tale legge c'è, bisogna che sia già (completamente apriori) legata al concetto della volontà di un essere ragionevole in generale. Per scoprire però questo nesso, per quanto vi si possa ricalcitrare, bisogna fare un passo oltre, cioè verso la metafisica, sebbene in un dominio di essa, che è distinto da quello della filosofia speculativa, cioè nella metafisica dei costumi. In una filosofia pratica, dove non [427] si tratta di accettare i principî di ciò che *accade*, ma le leggi di ciò che *deve accadere* quand'anche non accada mai, cioè le leggi oggettivo-pratiche, non abbiamo bisogno di rivolgere la nostra indagine alle ragioni per cui qualcosa piace o dispiace, al come sia da distinguere il piacere della semplice sensazione dal gusto, e se questo sia poi da distinguere da un universale compiacimento della ragione; su che si fondi il sentimento di piacere e dispiacere o come ne nascano desiderî ed inclinazioni e da queste poi, con la cooperazione della ragione, le massime; giacchè tutto ciò appartiene ad una dottrina empirica dell'anima, che costituirebbe la seconda parte della dottrina della natura, considerata come *filosofia della natura*, in quanto è fondata su *leggi empiriche*. Qui invece trattasi di leggi oggettivo-pratiche, e quindi del rapporto di una volontà con se stessa, in quanto essa si determina unicamente mediante la ragione: così tutto ciò che ha relazione con l'empirico cade da sè, giacchè, quando *la ragione per se sola* determina la condotta (del che noi

---

tamente umane, sempre soggettive anche quando siano costitutive di tutta l'umanità.

appunto ora indaghiamo la possibilità), essa deve far ciò necessariamente apriori.

XXXII. – *Realtà del concetto di imperativo categorico: finalità in sè del volere.*

La volontà è pensata come una facoltà di determinare se stessa all'azione in conformità *della rappresentazione di certe leggi* (63). E tale facoltà può trovarsi soltanto in esseri ragionevoli. Ora ciò che serve alla volontà da principio oggettivo della sua autodeterminazione (64), è il *fine*, e questo, quando è dato dalla schietta ragione, deve valere ugualmente per tutti gli esseri ragionevoli. All'incontro ciò che contiene soltanto il principio della possibilità dell'azione il cui effetto è il fine, dicesi *mezzo*. Il principio soggettivo del desiderare è l'*impulso* (*Triebfeder*), quello oggettivo

(63) Si noti il processo della argomentazione kantiana riguardo all' imperativo categorico:

1) *Posizione* del problema principale dell' indagine (§ XXV): Possibilità dell' imperativo categorico.

2) Mezzo per risolvere il problema principale (§ XXVI): Problema del concetto di imperativo categorico.

3) Insufficienza del problema del concetto, in quanto di questo concetto come tale non si è dimostrata la realtà (§ XXX). Conseguente posizione del problema di tale realtà.

4) Nesso del concetto di imperativo, se reale, al concetto di volontà che certamente è reale (§ XXXI).

5) Esame del concetto di volontà nella sua realtà, per cercare se vi è implicito, o non, l'analizzato (§ XXVI) concetto di imperativo. Se vi è implicito è con ciò stesso dimostrata la realtà anche del concetto di imperativo.

Questo esame del concetto di volontà è quello che si fa in questo § XXXII. Si noti che fino a questo punto, per quanto riguarda il problema principale 1), siamo rimasti soltanto alla sua impostazione. Qui si inizia soltanto la discussione del secondo (3) dei problemi subordinati; si comincia perciò (4) con la definizione della volontà; dall'analisi di tale definizione ne risulterà la soluzione (cfr. n. 68 e 101).

(64) Cfr. in § XX la definizione ivi data della volontà come carattere specifico che distingue l'operare dell'ente ragionevole da quello degli altri enti di natura. Per l'operare dell'ente ragionevole non v'ha legge, ma soltanto la rappresentazione, che egli ha, della legge.

E perciò la volontà non può non essere autodeterminante. Se la volontà non fosse autodeterminante, il soggetto di tale volontà avrebbe una legge nel suo operare, e quindi la determinazione di questo non sarebbe più data dalla rappresentazione della legge: cioè l'agente sarebbe un ente naturale e non un ente ragionevole. Si capisce quindi la definizione che K. ha qui sopra ripetuta della volontà, e che ripeterà ancora con qualche modificazione, nella *Critica della ragion pratica* (Introduz.): « facoltà o di produrre oggetti corrispondenti alle rappresentazioni, o di determinare (*bestimmen*), alla loro effettuazione, se stessa cioè la propria causalità (sia o non sia sufficiente la facoltà fisica) ». Il potere fisico (naturale) di fare gli oggetti in cui l'atto volitivo finisce, non c'entra nella determinazione della causalità volitiva.

Avendo presenti queste tre definizioni kantiane della volontà, e tutto quello che abbiamo detto nelle note precedenti riguardo alla volontà in sè, alla ragione, alla praticità ecc., si intenderà, nella sua profondità, il pensiero di K.

del volere è il *motivo* (*Bewegungsgrund*); donde la differenza tra fini soggettivi che riposano sugli impulsi, e fini oggettivi, che dipendono da motivi, che valgono per ogni essere ragionevole. I principî pratici sono *formali* quando astraggono da tutti i fini soggettivi, sono invece *materiali*, quando pongono a fondamento questi ultimi e quindi certi impulsi. I fini che un essere ragionevole si propone, a suo piacimento, come *effetti* della sua azione (fini materiali), sono tutti quanti soltanto relativi; poichè soltanto il loro schietto rapporto con la facoltà di desiderare del soggetto già formata in un particolar modo dà loro valore. Questo perciò non può fornire principî universali, validi e necessari per tutti gli esseri ragionevoli e [428] quindi anche per ogni volontà, cioè leggi pratiche. Perciò tutti questi fini relativi sono soltanto fondamento di imperativi ipotetici (65).

Ma posto che si dia qualcosa *la cui esistenza in sè* abbia un assoluto valore, qualcosa che possa, come *fine in sè*, essere un principio di leggi determinate, starebbe in questo qualcosa, e soltanto in esso, il principio di un possibile imperativo categorico, cioè di una legge pratica.

Ora io dico: l'uomo e in generale ogni essere ragionevole *esiste come fine in sè, non soltanto come mezzo* adoperabile a piacere per questa o quella volontà; egli deve, invece essere considerato sempre *nello stesso tempo come fine* in tutte le sue azioni, siano queste indirizzate a lui stesso o ad altri esseri ragionevoli. Tutti gli oggetti delle

dignità della persona umana

---

(65) Il passo importante qui compiuto da K., nel processo che abbiam prima (n. 63) messo in evidenza, è l' immediato passaggio dal concetto di volontà a quello di *fine*.

Si noti la definizione datane: « *principio oggettivo* dell'autodeterminazione del volere ». Perciò *non si deve confondere l'autodeterminazione della volontà con l'autodeterminazione del soggetto agente*. Tutto questo brano non è altro che il chiarimento di questo concetto: *l'autodeterminazione* della volontà di un soggetto agente, *perchè sia autodeterminazione, deve essere oggettiva*. L' oggettività qui significa « valere per ogni essere ragionevole », « formalità », « non relatività ». Ma l'agente resta sempre il soggetto, tolto il quale sarebbe tolta l' imperatività, interiore all'agente, anche se avente un principio oggettivo, che è il fine, e che è il vero fine. Giacchè i fini soggettivi, essendo tutti materiali e relativi, sono tutti mezzi, sono tutti eventuale « fondamento di imperativi ipotetici », che, abbiam visto (n. 46) non sono imperativi.

inclinazioni hanno soltanto un valore condizionato, giacchè, quando più non vi fossero le inclinazioni e i bisogni che su di esse si fondano, il loro oggetto sarebbe senza valore (66). Le stesse inclinazioni poi, in quanto fonti dei bisogni, hanno così poco un valore assoluto per cui sian desiderabili per se stesse, che deve piuttosto essere universale desiderio di ogni essere ragionevole quello di esserne liberi del tutto. È dunque sempre condizionato il valore di tutti gli oggetti *da acquistare* mediante la nostra azione. Gli esseri, la cui esistenza certo non si fonda sulla nostra volontà ma sulla natura, hanno tuttavia, se sono esseri privi di ragione, soltanto un valore relativo, come mezzo, e si dicono perciò *cose* (*Sachen*); al contrario gli esseri ragionevoli son chiamati *persone*, poichè la loro natura li contrassegna già come fini in se stessi, cioè come qualcosa che non può essere adoperata soltanto come mezzo, e quindi limita, per tanto, ogni arbitrio (ed è oggetto di rispetto). Non sono essi dunque fini soltanto soggettivi, la cui esistenza, come effetto della nostra azione, ha valore *per noi*; ma *fini oggettivi*, cioè cose (*Dinge*) la cui esistenza è in se stessa un fine, e fine tale che al suo posto non può esser messo altro fine, al cui servizio essi debbano stare come mezzi (67). Se così non fosse, non vi

---

(66) I bisogni nascono dalle inclinazioni, le inclinazioni nascono dalle sensazioni (n. di K. di pag. 413). Le sensazioni non sono eliminabili, e quindi, non sono eliminabili nè inclinazioni nè bisogni. Eliminabile, da eliminare è, secondo K., che il bisogno si ponga come fine oggettivo. Perciò quel « quando più non vi fossero » è da intendere nel senso che non vi fossero più queste o quelle determinate inclinazioni e bisogni, e quindi non fossero più necessari quegli o questi oggetti che li soddisfano.

(67) Dopo questa designazione dei fini in sè negli enti ragionevoli, intendiamo meglio il concetto kantiano di fine. Il pensiero kantiano si chiarisce se col fine-effetto indichiamo il fine relativo, quel fine cioè che, servendo sempre come mezzo, non è fine vero, non è fine in sè (cfr. il § XXXIX). Laddove il fine oggettivo, cioè quel fine che è principio dell'autodeterminazione della volontà (cfr. n. 65), non risulterà mai come effetto. E infatti K., mentre pone l'esistenza dei fini soggettivi « come effetto della nostra azione », non qualifica ugualmente l'esistenza dei fini oggettivi, dicendoli invece « cose la cui esistenza è in se stessa un fine ». Risulta quindi che caratteristica del fine non è il risultare come effetto da una azione volitiva, ma è soltanto l'essere principio oggettivo della autodeterminazione della volontà. Cioè il fine in sè è qualcosa che riguarda la volontà in sè (cfr. n. 13), e perciò non può essere mai un effetto. Perciò, nonostante alcune espressioni adoperate da K. qui (« azione il cui effetto è il fine ») e altrove non si può ritrovare il fine come

si troverebbe nulla di *valore assoluto*; quando poi ogni valore fosse condizionato e quindi contingente, non si potrebbe trovare affatto per la ragione un principio pratico supremo (68).

XXXIII. – *Seconda formula dell'imperativo, dedotta dalla realtà del concetto di imperativo: finalità in sè dell'uomo ragionevole.*

Se dunque deve esserci un principio pratico supremo, e, riguardo alla volontà umana, un imperativo categorico, questo deve esser tale, che con la rappresentazione di ciò che è necessariamente fine per ogni uomo perchè *fine in sè*, costituisca un principio *oggettivo* del volere e [429] quindi possa servire da legge pratica universale. Il fondamento di questo principio è: *la natura razionale esiste come fine in sè.* Così l'uomo si rappresenta necessaria la propria esistenza, ed è quindi questa così un principio *soggettivo* delle azioni umane. In tal modo però si rappresenta anche la sua esistenza ogni altro essere ragionevole in virtù dello stesso principio razionale che vale anche per me (*); e così quella esistenza è nello stesso tempo un principio *oggettivo*, da cui, come da supremo principio pratico, debbono poter essere dedotte tutte le leggi della volontà. L'imperativo pratico sarà dunque il seguente: *Agisci così che tu tratti l'umanità, così nella tua come nella persona di ogni altro, sempre contempora-*

(*) Io pongo qui questa proposizione come un postulato. Nell'ultima parte se ne daranno le ragioni.

tale nell'effetto dell'azione volitiva. Gli altri uomini e gli altri enti ragionevoli sono effetto della mia azione morale? Mi propongo, agendo moralmente di creare gli enti ragionevoli, di dar loro esistenza, in quanto li ho come fini? Per K. a questa domanda non è consentita una risposta affermativa. Nonchè i fini in sè che sono gli enti ragionevoli, le persone, neppure le cose di natura hanno un'esistenza che derivi dalla volontà dell'agente morale (cfr. n. 76, 77, 78).

(68) Si ha così la soluzione del secondo problema subordinato (cfr. n. 63): la realtà del concetto di imperativo. E la soluzione si può dire che ripete il motivo iniziale della *Fondazione*, e consiste in questo: Se il concetto di imperativo non fosse reale, la ragione non sarebbe pratica, cioè non ci sarebbe volontà. E la volontà invece c'è, almeno come concetto. L'argomento dimostrativo di tal soluzione è dato dalla esigenza del fine oggettivo nella volontà.

neamente come fine e non mai soltanto come mezzo (69). Vediamo se questo si può effettuare.

XXXIV. – *Riconoscimento dei doveri mediante la finalità.*

A stare ai precedenti esempi, si ha: In primo luogo, per il concetto del dovere necessario verso di sè, colui che va meditando il suicidio, si domanderà se la sua azione possa sussistere insieme con l'idea della umanità, *come fine in sè*. Se egli, per sfuggire da una situazione difficile, si sopprime, si serve di una persona soltanto come *mezzo* per la conservazione di uno stato sopportabile fino alla fine della vita. Ma l'uomo non è una cosa, e quindi non è qualcosa che può essere adoperata *soltanto* come mezzo, ma deve esser considerato, in tutte le sue azioni, sempre come fine in sè. Dunque io non posso disporre dell'uomo nella mia persona, non posso mutilarlo, danneggiarlo, ucciderlo. (Devo io qui omettere una maggiore specificazione di questo principio ad evitare ogni malinteso, p. es. della amputazione dei membri per conservarmi, del pericolo a cui esponga la mia vita per conservarla, ecc....; essa appartiene alla morale particolare).

In secondo luogo, per quanto riguarda il dovere necessario od obbligatorio verso gli altri, colui che ha in animo di fare ad altri una promessa menzognera, capirà subito che egli vuol servirsi di un altro uomo *soltanto come mezzo*, senza che questo contenga nello stesso tempo il fine in sè. Poichè colui che voglio adoperare ai miei scopi mediante tale promessa, non è possibile che possa

(69) Come nel dedurre la prima formula dell' imperativo dal suo concetto K. fonde la soggettiva massima con l'oggettiva legge nell'universalità di principio, così nel dedurre la seconda formula dalla dimostrata realtà di quel concetto K. fonde il principio soggettivo con l'oggettivo nella finalità in sè degli enti ragionevoli, uno dei quali è soggetto, mentre la ragione di tutti è oggetto. Dunque la finalità oggettiva della volontà non solo non esclude da sè, ma include i soggetti agenti, i quali tutti come me, in quanto enti ragionevoli pur nella loro singolarità, hanno la «schietta ragione» come fine, cioè come «principio oggettivo dell'autodeterminazione» (cfr. principio del § XXXII).
Questa schietta ragione è l'umanità di cui qui parla K., non quella umanità, empiricamente esistente in natura, da cui K. esclude (cfr. §§ XXX e XXXI) che si possa dedurre la realtà del concetto di imperativo. L'umanità-fine, adunque, è l'umanità in sè, non l'umanità naturale.

concordare con me nel modo di agire verso di lui e contenere quindi anche il fine di questa azione. Cade più chiaramente sott'occhio l'opposizione al principio degli altri uomini, se si prendono esempi dagli attentati alla libertà e alla proprietà altrui. Poichè allora si vede chiaramente che colui che viola dei diritti degli uomini, pensi di servirsi della persona altrui soltanto come mezzo, senza considerare che gli altri, in quanto esseri ragionevoli, devono essere stimati sempre, nello stesso tempo, come fini, cioè soltanto come tali che debbano poter contenere anche in sè il fine di quella stessa azione (*). [430]

In terzo luogo, riguardo al dovere contingente (meritorio) verso se stessi, non è sufficiente che l'azione non si opponga all'umanità nella nostra persona come fine in sè, essa deve anche *concordare con questo*. Ora vi sono nella umanità disposizioni ad una più grande perfezione, che fan parte del fine naturale dell'umanità nel nostro soggetto; trascurare quelle disposizioni potrebbe certo sussistere in ogni caso con la *conservazione* dell'umanità come fine in sè, ma non con l'*avanzamento* di questo fine.

In quarto luogo, per quanto riguarda il dovere meritorio verso gli altri, è fine naturale, che tutti gli uomini hanno, la loro propria felicità. Ora certo l'umanità sussisterebbe, se nessuno contribuisse in qualche modo alla felicità degli altri, ma pur così facendo non sottraesse loro nulla di vantaggioso; ma pure è una concordanza soltanto negativa e non positiva con l'*umanità come fine in sè* questa per cui ognuno non pensi anche a far avvan-

---

(*) Non si pensi che qui possa servire come regola di condotta o principio il trito *quod tibi non vis fieri*.... Giacchè questo è dedotto, sebbene son diverse limitazioni, da quello; esso non può essere una legge universale, perchè non contiene il principio dei doveri verso se stesso, non dei doveri d'amore verso gli altri (giacchè alcuni volentieri consentirebbero che gli altri non debbano beneficare lui, quando egli potesse esser dispensato dal mostrar loro benevolenza), non finalmente dei doveri obbligatorî di reciprocità; perchè, inoltre, il delinquente da esso principio argomenterebbe contro il giudice che lo punisce; ecc....

taggiare gli scopi degli altri, per quanto è in lui. Poichè il soggetto che è fine in sè, i suoi fini devono essere anche, per quanto è possibile, miei fini, se in me quella rappresentazione deve avere tutta la sua efficienza.

XXXV. - *Terza e fondamentale formula: l'autonomia.*

Questo principio dell'umanità e di ogni natura razionale in generale *come fine in sè*, la quale è la suprema condizione di limitazione della libertà (70) delle azioni di ogni [431] uomo, non è preso a prestito dalla esperienza: in primo luogo a causa della sua universalità, riguardando esso tutti gli esseri ragionevoli in generale e non essendovi esperienza che sia sufficiente a determinar qualcosa in proposito; in secondo luogo perchè in esso l'umanità non è rappresentata come fine dell'uomo (soggettivamente), cioè come oggetto che realmente si può, da se stessi, far fine, ma è rappresentata come fine oggettivo, che, quali che siano i fini che noi abbiamo, deve costituire, come legge, la suprema condizione limitatrice di tutti i fini soggettivi; perciò esso principio deve aver origine dalla ragione pura. Il fondamento quindi di ogni legislazione pratica sta *oggettivamente nella regola* e nella forma della universalità, la quale universalità rende quella regola capace (secondo il primo principio) di essere una legge (in ogni caso legge di natura), ma *soggettivamente* sta nel *fine* (71).

---

(70) Eticamente l'imperativo con nessuna sua formula sarà mai « limitazione di libertà » perchè metafisicamente la libertà limitata non è più libertà, e questa invece è l'esplicito postulato della moralità, come K. dimostrerà nella *Critica della ragion pratica*, e anche qui nella sezione III. Le azioni di cui qui parla K., sono le azioni nella loro esteriorità, le quali devono sottostare al diritto cioè a « quell'insieme di condizioni, per mezzo delle quali l'arbitrio dell'uno può accordarsi coll'arbitrio di un altro secondo una legge universale della libertà » (*Dottrina di diritto*, Introduz. § *B*). E la libertà è « il diritto unico originario spettante ad ogni uomo in *forza della sua umanità* », ma solo « in quanto può sussistere colla libertà di ogni altro secondo una legge generale » (*Ib.*, Divis., § *B*). Questa legge generale è l'umanità come fine in sè, che è la fonte dello stesso diritto di libertà. La limitazione di libertà, dunque, è soltanto in questo naturale esprimersi, esteriorizzarsi delle umane azioni, il quale è quel successo che, abbiam visto (cfr. l'apriorità dell'azione doverosa, § X), non ne costituisce il valore morale.

(71) Quantunque all'ingrosso si capisca quel che K. vuol dire indicando l'universalità come oggettività e la finalità come soggettività del principio pratico, non pare facilmente esplicabile nè giustificabile tale indicazione.

Però il soggetto di tutti i fini è ogni essere ragionevole, come fine in sè (secondo il secondo principio). Ne segue ora il terzo principio pratico della volontà, come condizione suprema della concordanza di questa con la ragione pratica universale: *l'idea della volontà di ogni essere ragionevole come di una volontà che detta leggi universali.*

Per questo principio devono esser rigettate tutte le massime che non possono sussistere insieme con la legislazione universale propria della volontà. Questa dunque non viene semplicemente assoggettata alla legge, ma assoggettata in tal modo che essa sia anche considerata come *autolegislativa* (72), e appunto perciò e solo in tal modo assoggettata alla legge (di cui essa si può considerare autrice).

Gli imperativi secondo la precedente maniera di rappresentarli, cioè di una universale legalità delle azioni simile ad un *ordine naturale*, ovvero della universale *prerogativa finale* degli esseri ragionevoli in sè escludono certo dal loro àmbito d'imperio ogni miscuglio di qualche interesse come impulso, appunto perchè sono rappresentati come categorici. Essi però furono ammessi solo categoricamente, giacchè si dovea pur ammetter qualcosa di simile, se si voleva spiegare il concetto di dovere. Ma che si dessero proposizioni pratiche che comandassero categoricamente, non poteva essere dimostrato, il che in generale non si può fare in questa parte neppure ora; ma pure una cosa si sarebbe potuta fare e cioè che la rinunzia

---

All' ingrosso: i soggetti, proprio come tali, in quanto enti ragionevoli, sono i fini in sè (cfr. fine del § XXXIII); la legge oggettiva assorbe la massima e la fa quale essa vuole che sia.

Ma K. non ci ha detto (§ XXXIII, nn. 65, 67) che la finalità in sè anch'essa è oggettiva? E non ci ha detto, in questo stesso brano, poco più su, che «l'umanità.... è rappresentata come fine oggettivo»?

Comunque K. ci avvia così a intendere come queste prime due formule siano l'una l'oggetto (forma), e l'altra il soggetto (materia) di quella definitiva e comprensiva formula (l'autonomia) che egli qui vuol dedurre dalla fusione delle prime due.

Cfr. al prop. il § XXXVIII, in cui il fine è presentato come materia della massima e perciò come plurimo.

(72) Cfr. l'autodeterminazione della volontà nelle nn. 64 e 65.

ad ogni interesse nella volontà che nasce da dovere, in quanto caratteristica specifica che distingue l'imperativo categorico da quello ipotetico, fosse anche indicata in- [432] sieme nell'imperativo stesso mediante qualche determinazione in esso contenuta, e questo si è fatto nella presente terza formula del principio, cioè nella idea della volontà di ogni essere ragionevole come *volontà che emana leggi universali* (73).

Infatti quando noi pensiamo una tale volontà, sebbene una volontà *sottoposta a leggi* possa esser legata a questa legge anche mediante un interesse, pure una volontà che emana leggi da sè spontaneamente (zuoberst), non può, in questo, dipendere da un qualche interesse; giacchè una tale volontà dipendente avrebbe a sua volta bisogno di un'altra legge, la quale limitasse l'interesse del suo amor proprio alla condizione della sua validità come legge universale.

Il principio dunque di ogni volontà umana come *volontà che attraverso tutte le sue massime emana leggi universali* (*), purchè soltanto esatto, *converrebbe appuntino* all'imperativo categorico nel *non fondarsi su un interesse* proprio in merito dell'idea della legislazione universale, e nell'esser quindi il solo, tra tutti gli imperativi possibili, ad essere *incondizionato*; o anche meglio, invertendo la proposizione: quando si dà un imperativo categorico (cioè una legge per ogni volontà di un essere ragionevole), esso soltanto può comandare di fare tutto secondo la massima

---

(*) Qui posso esser dispensato dall'addurre esempi a spiegazione di questo principio, poichè quelli che dapprima spiegavano l'imperativo categorico e le sue formule, possono qui tutti servire appunto allo scopo.

(73) « La rinunzia all' interesse » non può essere intesa nel senso che non sia presente interesse alcuno nelle umane volizioni morali (K. ci ha detto [cfr. n. 41] che ci è anche un interesse pratico e non patologico), ma nel senso che *non si agisca per interesse*. Interesse morale rimane sempre il rispetto.

La terza formula dell' imperativo mette in evidenza perchè non si agisca per interesse. Ed il perchè è semplice, come qui sotto K. spiega: si contravverrebbe alla propria legislatività; l'oggetto dell' interesse detterebbe la legge. E volontà o è questo dare legge (cfr. n. 64), o non è.

della sua volontà, in quanto volontà tale che potrebbe avere ad oggetto anche se stessa come legislatrice universale; infatti allora soltanto il principio pratico, e l'imperativo al quale esso dà ascolto, è incondizionato, non ha per niente a fondamento un interesse.

Non è dunque a meravigliarsi se, riandando tutti gli sforzi finora intrapresi per scoprire il principio della moralità, troviamo che tutti dovevano andar falliti. Si vedeva l'uomo legato dal suo dovere a leggi, ma non ci si lasciava venire in mente che egli fosse assoggettato a una *legislazione sua propria e tuttavia universale*, e che egli fosse legato soltanto ad agire in conformità della propria volontà, la quale però, secondo il suo fine naturale, detta leggi universali. Quando infatti lo si pensava soltanto soggetto ad una legge (qualunque questa fosse), doveva questa portare con sè un interesse come allettamento o come obbligo (74), giacchè essa in quanto legge non nasceva dalla volontà dell'uomo, e questa era, mediante la legge, costretta *da qualche altra cosa* ad agire in un certo modo. E per questa inevitabile conseguenza, era irricuperabilmente sprecato ogni lavoro per trovare un principio supremo del dovere. Giacchè non se ne otteneva mai il dovere, ma necessità di azione per un certo interesse. Questo poteva pur essere un interesse proprio od altrui. Ma sempre l'imperativo doveva riuscire condizionato, e non poteva per niente essere atto ad un comando morale. Io voglio dunque chiamare questa proposizione fondamentale, il principio della AUTONOMIA della volontà, in opposizione ad ogni altra che perciò annovero sotto il principio della ETERONOMIA (75). [433]

---

(74) Questo allettamento o obbligo Spinoza già aveva chiamati *speranza* e *timore* ed aveva decisamente esclusi dalla moralità.

Il torto di Spinoza sta nell'aver creduto di poter fare a meno di una volontà come tale.

K. comincia a vedere l'esigenza di questa, e quindi l'assolutezza del bene proprio come bene, come oggetto della volontà.

(75) Questa decisa condanna kantiana della eteronomia morale ha fatto e fa tuttora scandalo grande, perchè, non sempre in buona fede, si ritiene

XXXVI. – *Il regno dei fini.*

Il concetto di ogni essere ragionevole che deve considerar sè come legislatore universale mediante tutte le massime della sua volontà, per giudicare da questo punto di vista se stesso e le sue azioni, porta ad un concetto molto fecondo che gli è annesso, cioè al concetto di *un regno dei fini* (76).

Intendo poi per *regno* la unione sistematica, mediante leggi comuni, di diversi esseri ragionevoli. Ora giacchè le leggi determinano i fini nella loro validità universale, così, quando si astrae dalla distinzione personale degli esseri ragionevoli e anche da ogni contenuto dei loro fini privati, si potrà pensare un tutto di tutti i fini (così degli esseri ragionevoli come fini in sè, come anche dei fini propri che ciascuno ponga a se stesso), in una connessione sistematica, cioè un regno dei fini, che è possibile secondo i principî suddetti.

Gli esseri ragionevoli infatti sottostanno tutti alla seguente legge: ognuno di essi deve trattare se stesso e tutti gli altri *giammai soltanto come mezzo,* ma sempre

---

l'affermata autonomia come una proclamazione pura e semplice dell'assolutezza del regno dell'uomo come tale. Se mai altri faranno questa affermazione, K. non l'ha fatta. L'immanentismo morale (la cui chiarificazione esplicita, non direi prima e originale scoperta, è senza alcun dubbio grande merito di K.) è da ravvicinare alla metafisicità della morale, proclamata e ripetuta con insistenza. E quando questo ravvicinamento si faccia, non solo quell'immanentismo non è confutabile, ma non è neppure possibile pensare il contrario di esso, cioè porsi un principio qualsiasi di confutazione.

(76) La finalità, nel § XXXII, fu dimostrata intrinseca alla volontà (ragion pratica), dalla cui definizione essa fu tratta. E questa intrinsecità del finalizzare nel volere servì insieme a dimostrare la realtà del concetto di imperativo e a darcene così la seconda formula. La causalità volitiva di cui parla K. (cfr. n. 64) è la finalità, cioè non il succedere di un effetto, che, necessitato e temporale, è posteriore alla causa che è anteriore (cfr. n. 67), ma l'essere principio attivo e quindi *prius* di coscienza (logico e non cronologico) un qualcosa (il fine) che sarà effetto, in quanto già prima che tale fosse, come tale si pone con un atto (volere) di ragione, che perciò è pratica.

Primo e fondamentale fine (principio di tutti i fini) è dunque la volontà stessa (fine in sè); e perciò la legge della volontà (legge è determinazione di fini) non può essere che la volontà stessa, cioè la volontà è autonoma. Cioè l'autonomia della volontà (3ª formula, § XXXV) si deduce proprio dalla stessa intrinsecità del fine alla volontà. Nella finalità una cosa è «causa ed effetto di se stessa» (*Critica del giudizio,* § 64). Perciò K. dice che dal concetto dell'essere ragionevole come legislatore universale (concetto che è l'espressione dell'autonomia) si deduce il fecondo concetto di *regno dei fini.*

anche come fine in sè. Ne nasce poi una unione sistematica di esseri ragionevoli mediante leggi comuni, cioè un regno, il quale può dirsi un regno dei fini (in verità soltanto un ideale), in quanto che queste leggi hanno per scopo proprio la relazione reciproca di questi esseri come fini e mezzi (77).

Ma un essere ragionevole appartiene come *membro* al regno dei fini, quando certo vi è con il suo potere di dar leggi universali, ma è anche soggetto a queste leggi. Vi appartiene come *capo* quando egli in quanto legislatore, non è soggetto alla volontà di un altro.

L'essere ragionevole, in un regno dei fini possibile mediante la libertà del volere, deve considerare se stesso sempre con potere legislativo, sia egli membro o capo. Ma egli non può affermare il posto di capo solo mediante la massima della sua volontà, ma soltanto allora quando egli sia un essere completamente indipendente, senza bisogno e senza restrizione, con un potere adeguato al proprio volere (78). [434]

Moralità è dunque relazione di ogni azione a quella le-

(77) Il sistema nasce perchè da una parte il fine è, oggettivamente, il principio di autodeterminazione della volontà (cfr. n. 65), e dall'altra parte gli esseri ragionevoli, ciascuno dei quali è legislatore universale proprio in base a quella oggettiva autodeterminazione, sono molti. Così i molti sono tutti collegati insieme (e questo è il sistema) in questa oggettività (universalità) dell'autodeterminazione.

Le entità, in quanto collegate in questo sistema, non hanno altra essenza che quella di fini. Siamo dunque in un sistema di fini, che è un regno, perchè ammette, come vedremo, un sovrano.

Sistema di fini, questo delle volontà ragionevoli, che non è « la natura considerata in generale come un sistema di fini » quale risulta al giudizio teleologico (*Critica del giudizio*, § 67), giacchè trattasi di fini pratici e cioè schiettamente ideali, trattasi, dice qui K., di « un regno dei fini che in verità è soltanto un ideale », e non trattasi invece dei fini realizzati negli organismi naturali, i quali pure, sempre per K. (dall'*Unico argomento per la dimostrazione dell'esistenza di Dio* del 1763, alla *Critica del giudizio* del 1790), sono considerati come la testimonianza della finalità nella natura.

(78) Nell' ideale regno dei fini, adunque, i membri sono certo legislatori anch'essi e quindi autonomi; ma di un'autonomia che deve dirsi reciproca, perchè ciascuno, riconoscendo l'altro come autonomo legislatore anche lui, sottomette sè all'altrui legge, cioè liberamente la riconosce come propria.

Questa reciprocità di legge nell'autonomia parrebbe escludere un Capo (Dio), che di tal regno sia soltanto capo. K. non l'esclude affatto, anzi appunto per questo parla di regno. E non è infatti da escludere: soltanto, il Suo esserci, richiedendo il Suo permanere entro l'autonomia dei membri, che così è resa possibile, esclude che sia anche Lui un autonomo Soggetto legislatore. Per la dimostrazione di ciò cfr. la mia *Filosofia di K.* (Vallecchi) e il mio *Problema teologico come filosofia* (Sansoni).

gislazione, mediante la quale soltanto è possibile un regno dei fini. Questa legislazione poi deve trovarsi in ogni essere ragionevole e deve nascere dalla sua volontà, della quale quindi il principio è questo: non compiere azione secondo altra massima all'infuori di quella che possa sussistere insieme anche come una legge universale, e quindi tale che *la volontà possa, con la sua massima, considerare se stessa anche come dettante legge universale.* Ora siccome le massime non sono necessariamente, già per la loro stessa natura, concordi con questo principio oggettivo degli esseri ragionevoli, dettante leggi universali, così la necessità dell'azione secondo quel principio si dice costrizione pratica, cioè *dovere*. Dovere che nel regno dei fini non si addice al capo, ma bensì ad ogni membro, e certo a tutti in ugual misura.

La necessità pratica di agire secondo questo principio cioè il dovere, non si fonda affatto su sentimenti, impulsi ed inclinazioni, ma soltanto sul rapporto reciproco di esseri ragionevoli, nel quale la volontà di un essere ragionevole deve sempre esser considerata anche come *legislativa*, perchè altrimenti non si potrebbe pensar quelli come *fine in sè*. Di ogni massima della volontà, in quanto detta leggi universali, la ragione, dunque, riveste ogni altra volontà ed anche ogni azione verso se stessa, e questo certamente non per un qualch'altro motivo pratico o vantaggio futuro, ma soltanto partendo dall'idea della dignità di un essere ragionevole che non dà ascolto ad altra legge fuorchè a quella che pone anche egli stesso.

XXXVII. – *Il valore nel regno dei fini.*

Nel regno dei fini tutto ha un *prezzo* od una *dignità*. Al posto di ciò che ha prezzo può anche esser messo qualcos'altro come *equivalente*; laddove ciò che supera ogni prezzo e quindi non ammette equivalente, ha una dignità.

Ciò che si riferisce alle inclinazioni ed ai bisogni univer-

sali degli uomini, ha un *prezzo di mercato*; ciò che, anche senza presupporre un bisogno, è conforme a un certo gusto, cioè ad un benessere che si prova in un puro gioco [435] delle nostre forze spirituali spoglio di ogni fine, ha un *prezzo di affezione*; ma ciò che costituisce la condizione, alla quale soltanto qualcosa può essere fine in sè, non ha soltanto un valore relativo, cioè un prezzo, ma anche un valore intrinseco, cioè una dignità (79).

Ora la moralità è quella condizione alla quale soltanto un essere ragionevole può essere fine in sè (80); giacchè soltanto per mezzo di quella è possibile che egli sia un membro legislatore nel regno dei fini. È dunque la moralità, e l'umanità in quanto è capace di questa, ciò che solo ha dignità. Abilità e diligenza nel lavoro hanno un prezzo di mercato; ingegno, vivacità di imaginazione, spirito hanno un prezzo d'affezione; ma il tener fede alla promessa, la benevolenza per principio (non per istinto) hanno un valore intrinseco. Nè la natura nè l'arte contengono nulla che, in mancanza, si possa mettere al posto di queste doti; poichè il loro valore non consiste negli effetti che ne nascono, nel vantaggio ed utilità che procurano, ma nelle intenzioni, cioè nelle massime del volere, che sono in tal modo pronte a manifestarsi in azioni, quand'anche il risultato non le favorisca. Queste azioni

---

(79) Quel « tutto di tutti i fini » che è il kantiano regno dei fini, è composto « così degli esseri ragionevoli come fini in sè, come anche dei fini propri che ciascuno ponga a se stesso » (§ XXXVI). Ora questi ultimi evidentemente, non essendo fini in sè, sono fini relativi, contingenti, sostituibili. Pure, come tutto ciò che fa parte del regno dei fini, hanno un valore, che è però soltanto un prezzo. Il valore del fine in sè, invece, è la dignità, la quale è sempre e soltanto rispetto (cfr. n. 28).

(80) Qui chi guardi alla superficie, potrebbe forse cogliere K. in un circolo vizioso. Da una parte la ragione fonda la moralità (è il principio fondamentale di tutto quello che finora K. ci ha detto), cioè la ragione è condizione della moralità; dall'altra, come qui K. dice, la moralità è condizione della ragione come fine in sè. Il circolo si toglie se si pensa che la moralità non è altro che la praticità della ragione, e la praticità della ragione è proprio la ragione stessa nella sua essenza attiva. Gli enti ragionevoli (e quindi gli uomini in quanto tali) sono fini in sè e perciò membri del regno dei fini, in quanto *praticamente* (e questo è la moralità) *ragionevoli*, cioè ragionevoli nel loro fare (volontà), cioè davvero ragionevoli. Se non fossero praticamente ragionevoli, cioè agenti con volontà, non sarebbero fini, perchè la finalità ha luogo soltanto nel volere.
Resta, dunque, per K. sempre la ragione fondamento della moralità.

non han bisogno di farsi raccomandare da qualche soggettiva disposizione o gusto per esser viste con immediato favore e soddisfazione, non han bisogno di una immediata tendenza o sentimento verso di loro; esse presentano la volontà che le esercita come oggetto di immediato rispetto, per il che non si richiede nient'altro fuorchè la ragione che le *imponga* alla volontà e non le *ottenga* da essa *mediante lusinghe*, la quale ultima cosa sarebbe del resto una contraddizione quando trattasi di dovere. Questa stima dà dunque a conoscere come dignità il valore di un tal modo di pensare e mette questo infinitamente al disopra e fuori di ogni prezzo, col quale esso non può essere affatto valutato e confrontato, senza essere anche oltraggiato nella sua santità.

Or che cosa è dunque che autorizza a così alte pretese la buona intenzione morale o la virtù? Nulla meno che la parte che essa procura all'essere ragionevole nella *legislazione universale*, e il renderlo così capace di esser membro in un possibile regno dei fini, al che egli era già determinato dalla sua propria natura, come fine egli stesso in sè e perciò legislatore nel regno dei fini, come libero riguardo a tutte le leggi di natura e solo ascoltante quelle che egli stesso si dà, e secondo le quali le sue massime possono appartenere ad una legislazione universale (alla [436] quale egli assoggetta anche se stesso). Giacchè nulla ha valore all'infuori di quello che la legge gli determina. Ma la stessa legislazione che determina ogni valore, deve appunto perciò avere una dignità cioè un valore incondizionato, incomparabile, per il quale solo la parola *rispetto* dà l'espressione conveniente ad indicare la stima che un essere ragionevole deve riporre in essa. *L'autonomia* è dunque il fondamento della dignità della natura umana e di ogni natura razionale (81).

---

(81) A intendere questa conclusione riassuntiva dei due §§ XXXVI e XXXVII cfr. n. 76.

XXXVIII. — *Nesso e valore delle tre formule dell'imperativo nell'unità della legge.*

I tre suesposti modi di presentare il principio della moralità sono, però, nel loro fondamento non altro che tante formule proprio di una stessa legge, ciascuna delle quali, per se stessa, compendia in sè le altre due (82). Vi è pur frattanto in esse una diversità che certo è pratica più soggettivamente che oggettivamente: essa tende infatti a ravvicinare (con una certa analogia) una idea della ragione alla intuizione e, mediante questa, al sentimento. Tutte le massime infatti hanno:

1) una *forma*, che consiste nella universalità, e allora la formula dell'imperativo morale è così espressa: le massime devono essere scelte come se dovessero valere come leggi universali di natura;

2) una *materia*, cioè un fine, ed allora la formula dice: l'essere ragionevole, in quanto fine secondo la sua natura e quindi in quanto fine in sè, deve, per ogni massima, servire come condizione che limita tutti i fini soltanto relativi ed arbitrari (83);

3) una *determinazione completa* di tutte le massime con tale formula, cioè: tutte le massime della propria legislazione devono convenire ad un regno possibile dei

---

(82) Le tre formule esprimono una stessa legge, in quanto ciascuna formula, perchè abbia un significato, implica necessariamente le altre due. L'universalità (§ XXVI) della massima ha i suoi principî giustificativi nella finalità (§ XXXIII) e nella autonomia (§ XXXV). E così si dica per ciascuna di queste altre due, quantunque queste due ultime siano più strettamente connesse tra loro come dimostra il concetto di regno dei fini che esse formano. Questa reciprocità di implicazione delle formule è qui poi da K. chiarita col dare alla 1ª formula l'essenza di forma unica di tutte le massime, alla 2ª quella della loro materia molteplice, alla 3ª quella di una loro completa determinazione sistematica. Come possa l'asserita implicazione reciproca delle formule conservarsi con questa assegnazione di un determinato valore a ciascuna di esse, non si vede. E la cosa poi si complica ancora di più, quando si dà a quei determinati valori di forma, di materia e di sistema il significato delle tre categorie di quantità (cfr. n. 84). Le categorie sono tutte e sempre forma; come può la stessa materia di un giudizio essere una categoria, cioè una forma?

(83) Cfr. n. 71 e § XXXV, in cui il fine, che qui K. dice materia delle massime, è presentato come la loro soggettività.

fini come ad un regno di natura (*). Si ha qui un progredire attraverso le categorie della *unità* della forma del volere (la sua universalità), della *pluralità* della materia (gli oggetti, cioè i fini), e della *universalità* (Allheit) ossia totalità del loro sistema (84). Ma si fa meglio se nel *giudizio* morale ci si attiene sempre al metodo più rigoroso, e si pone a fondamento la formula universale del- [437] l'imperativo categorico; *agisci secondo la massima che può fare se stessa anche legge universale*. Se si vuole poi nello stesso tempo procurare alla legge morale un certo accesso, allora è certo utilissimo portare attraverso i tre suddetti concetti una e la stessa azione per avvicinarla così all'intuizione, per quanto è possibile (85).

XXXIX. – *Piena reciprocità delle formule e del regno dei fini. Soluzione del problema della realtà del concetto di imperativo.*

Possiamo ormai finire al punto, da cui in principio partimmo, cioè al concetto di una buona volontà incondizionata. *La volontà*, che non può esser cattiva, *è buona assolutamente*, e quindi la sua massima, se fatta legge universale, non può mai contrapporsi a se stessa (86). Questo

---

(*) La teleologia considera la natura come un regno dei fini, la morale invece considera un possibile regno dei fini come regno di natura. Lì il regno dei fini è una idea teoretica, a spiegazione di ciò che esiste. Qui è una idea pratica per portare ad essere, e proprio in conformità di tale idea, ciò che non esiste, ma può esser realizzato mediante il nostro fare ed cmettere.

(84) Dei quattro titoli (qualità, quantità, relazione, modalità) sotto cui K. raggruppa tutte le forme del giudizio e quindi tutte le categorie, egli ha avuto già agio di adoperare quello di relazione nel distinguere gli imperativi *categorici* dagli *ipotetici*, e poi quello di modalità nel distinguere, in questi ultimi, gli imperativi *problematici* dagli *assertori*. Qui adopera anche il titolo della quantità, identificando con la forma del giudizio imperativo la categoria di unità, col suo contenuto la categoria di pluralità, e con la sistematica completezza di tutti gli imperativi la categoria di totalità.

(85) Questa maggiore persuasività, e quindi questa maggiore aderenza al sentimento, è procurata dalla soggettività della seconda formula e quindi anche della terza formula e dal concetto di regno dei fini che da quella seconda formula conseguono.

(86) È da ritenere che qui K. ritorni, come del resto egli esplicitamente dice, al concetto iniziale, quello di volontà in sè, di cui è caratteristica la bontà (cfr. nn. 12 e 13). E perciò intendo non « che è buona assolutamente *quella* volontà che non può esser cattiva », come dicono tutte le traduzioni che al riguardo ho consultate, ma che « *la* volontà, che non può esser cattiva, è buona assolutamente ». E infatti per K. la volontà in sè è volontà santa, buona in modo assoluto,

principio è dunque anche la sua suprema legge: agisci sempre secondo quella massima, di cui, come di una legge, tu puoi nello stesso tempo volere la universalità; è questa l'unica condizione, sotto la quale una volontà non può mai trovarsi in opposizione con se stessa, ed un tale imperativo è categorico. E poichè la validità del volere, come di una legge universale per azioni possibili, ha analogia con la connessione universale dell'esistenza delle cose secondo leggi universali, che costituiscono in generale il formale della natura, l'imperativo categorico può essere espresso anche così: *Agisci secondo massime, che possono anche avere per oggetto se stesse come leggi universali di natura*. Così si è, dunque, costituita la formula di una volontà assolutamente buona (87).

La natura ragionevole eccettua sè dalla rimanente natura, in quanto essa pone a se stessa un fine. Questo sarebbe la materia di ogni volontà buona. Ma siccome, nella idea di una volontà assolutamente buona senza condizione che la limiti (entro il raggiungimento di questo o di quel fine), si deve in tutto e per tutto astrarre da ogni fine da realizzare, così il fine qui dovrà essere pensato non come un fine da realizzare ma come un fine *per sè stante* (88); e quindi soltanto negativamente, cioè come fine tale che non si deve (*muss*) mai agire in senso contrario ad esso, e che quindi non deve essere stimato mai soltanto come mezzo, ma sempre anche come fine in ogni

---

senza condizioni. Il testo credo consenta questa interpretazione, se anche non la imponga.

(87) Intendi: Così, con questa formula, attraverso l'*analogia* con la *natura*, della quale soltanto ci risulta esplicita la legalità (cfr. n. 57), abbiamo scoperta l'essenza della volontà in sè. La volontà in sè è legislatrice: essa, appunto perchè è essa stessa fine in sè, non vuole questa o quella cosa, vuole soltanto la legge, cioè l'ordine delle cose.

Questa essenza legislatrice della volontà in sè è quella che sostanzia l'imperativo categorico della volontà umana. E questa essenza appunto è significata da quella elevazione delle massime delle azioni a loro proprio oggetto. Ed ecco perchè, nell'etica kantiana, poco o nulla conta il successo, anche quando siano meritori i fini proposti: se veramente l'azione è buona, si è già avuto, qualunque sia il suo esito, quel contributo alla legislazione intelligibile nel quale sta il suo valore.

(88) Ricorda la distinzione tra fine in sè e fine-effetto, fine oggettivo, assoluto e fine soggettivo, relativo in n. 67.

volontà. Ora questo non può essere altro che il soggetto stesso di tutti i fini possibili, giacchè questo soggetto è nello stesso tempo il soggetto di una possibile volontà assolutamente buona; questa volontà infatti non può, senza contraddizione, essere posposta ad alcun altro oggetto (89). Il principio: agisci, in relazione ad ogni essere ragionevole (sia tu stesso che altri), così che egli valga nella tua massima anche come fine in sè, è, per quanto [438] sopra, identico in fondo al principio: agisci secondo una massima che contenga in sè anche la sua validità universale per ogni essere ragionevole. Giacchè il dire che io debba limitare la mia massima, nell'uso dei mezzi per ogni fine, alla condizione della validità universale di essa come legge per ogni soggetto, val quanto dire: il soggetto dei fini, cioè lo stesso essere ragionevole, deve esser posto a fondamento di tutte le massime delle azioni, non mai soltanto come mezzo, ma come suprema condizione che limita l'uso di tutti i mezzi, cioè sempre anche come fine (90).

Ne segue inoppugnabilmente che ogni essere ragionevole, in quanto fine in se stesso, debba poter considerare sè, riguardo a tutte le leggi, alle quali egli possa esser mai assoggettato, anche come legislatore universale, giacchè appunto questa attitudine delle sue massime alla legislazione universale è il contrassegno del suo essere fine, egli, in se stesso; ne segue anche che egli, a preferenza di tutti gli altri esseri soltanto naturali, porta con sè la sua dignità (prerogativa), per cui deve prendere sempre le

(89) Per «soggetto di tutti i fini possibili» intendi il soggetto che si propone i fini da realizzare (fini relativi). Egli è fine in sè, non in quanto si propone questi fini, ma in quanto è anche soggetto della volontà, la quale è l'assoluto fine in sè. Cfr. n. 76.

(90) K. dà qui la dimostrazione dell'assunto proposto a principio del § XXXVIII, e poi interrotto per la identificazione ivi fatta delle formule con le categorie di quantità (cfr. nn. 82 e 84). E comincia col dimostrare la reciprocità delle prime due formule: universalità e finalità. Pensare esplicitamente la prima è pensare implicitamente la seconda; pensare esplicitamente la seconda è pensare implicitamente la prima. Il fondamento della dimostrazione sta nell'appartenenza e dell'universalità e della finalità alla volontà (ragion pratica) dell'essere ragionevole.

sue massime dal punto di vista di se stesso, ma nello stesso tempo anche di ogni altro essere ragionevole come legislatore (esseri che perciò si dicono anche persone). Ora è in tal modo possibile un mondo di esseri ragionevoli (*mundus intelligibilis*) come un regno dei fini e certo mediante la legislazione propria di tutte le persone come membri. Perciò ogni essere ragionevole bisogna che agisca così come se fosse sempre, mediante le sue massime, un membro legislativo nel regno universale dei fini. Il principio formale di queste massime è: agisci come se la tua massima dovesse servire anche come legge universale (di tutti gli esseri ragionevoli) (91).

XL. – *Regno dei fini e regno della natura.*

Un regno dei fini (92) è dunque soltanto possibile in analogia col regno della natura (93), il primo però soltanto secondo massime, cioè regole imposte a se stessi, l'altro soltanto secondo leggi di cause agenti e costringenti dall'esterno. Il tutto di natura, non ostante che sia per questo considerato come una macchina, tuttavia in quanto ha relazione con esseri ragionevoli come suoi fini, ha anche, per questa ragione, il nome di regno della natura (94). Ora tale regno dei fini ve-

(91) Così la terza formula, l'autonomia, e il conseguente regno dei fini sono anch'essi dimostrati in reciprocità tra loro, e in reciprocità con le prime due formule. Quindi qualunque di questi quattro concetti si pensi esplicitamente, importa che si pensino implicitamente anche gli altri.

Il fondamento di tutta la dimostrazione è sempre la volontà, che, almeno come concetto, è reale nell'uomo, in quanto è innegabile la praticità della ragione.

Così in questo paragrafo finalmente K. pone esplicita la soluzione del problema delle realtà del concetto di imperativo (cfr. n. 63), dimostrando che questo concetto è reale, in quanto si deduce in tutte le sue formule dal concetto di volontà che non può non ritenersi reale nell'uomo in quanto egli è ragionevole. Resta così ancora da dimostrare l'assunto principale (cfr. ancora n. 63), la possibilità dell'imperativo categorico, e cioè il modo in cui l'umana volontà, che l'ha come intrinseco concetto, può concretizzarlo volendo.

(92) Questo capoverso e quello che segue sono miei, non di Kant. Li ho fatti per distinguere il paragrafo.

(93) Cfr. il primo capoverso del paragrafo precedente, e n. 87.

Tutta la dimostrazione ivi data poggia dunque su tale analogia.

(94) Il regno è sistema di leggi, in cui queste leggi siano rappresentazioni di leggi; importa quindi la praticità razionale. Il sistema di natura, perciò, può considerarsi come regno, solo in quanto, comprendendo in sè degli enti razionali, ha anche in sè quella finalità che è la praticità della ragione. Per Kant precritico la finalità della natura si dimostrava già negli organismi de-

ramente si realizzerebbe con le massime, la cui regola l'imperativo categorico prescrive a tutti gli esseri ragionevoli, *se esse fossero universalmente seguite*. Ma l'essere ragionevole non può contare sul fatto che, anche quando egli segua puntualmente queste massime, ogni altro sia perciò anche fedele ad esse, e nè tampoco sull'altro che il regno della natura e l'ordine finale di esso abbia a concordare con lui, come idoneo membro, per un regno dei fini possibile mediante lui stesso, e cioè abbia a favorire la [439] sua attesa della felicità (95). Ciò non ostante quella legge: « agisci secondo massime di un membro legislativo universale, in un regno puramente possibile dei fini », riman salda nella sua piena forza, perchè comanda categoricamente. E sta qui appunto il paradosso che soltanto la dignità della umanità come natura ragionevole, senza alcun altro fine o vantaggio da raggiungere mediante essa, e quindi il rispetto per una pura idea debba tuttavia servire come inderogabile prescrizione alla volontà, e che appunto in questa indipendenza delle massime da tutti gli impulsi di tal natura consista la loro sublimità e la dignità per cui ogni essere ragionevole è un membro legislativo nel regno dei fini; giacchè altrimenti egli dovrebbe esser rappresentato come soggetto soltanto alla legge naturale dei suoi bisogni. Se il regno della natura, con quello dei *fini*, fosse pensato come unito sotto un capo, e quindi quest'ultimo regno non rimanesse più una schietta idea ma conseguisse una vera realtà, certo a quell'idea ne verrebbe l'accrescimento di un vigoroso impulso ma giam-

---

gli esseri viventi (cfr. *Unico argom.*). Il Kant critico dimostrerà poi nella *Critica del giudizio* il qui affermato regno della natura in quanto considerazione teleologica (giudizio di riflessione) che il soggetto ragionevole, per il fatto stesso che vi appartiene, fa e deve fare della natura.

(95) Il concetto qui sommariamente e imprecisamente affermato della non coincidenza, in natura, della felicità con l'esser degni di felicità, sarà poi sviluppato nella *Critica della ragion pratica*, e darà luogo ai due postulati della esistenza di Dio e della immortalità dell'anima. Dio deve aver fatto una natura tale (che non è quella fenomenica da noi conosciuta e vissuta) che permetta questa coincidenza. Dall'altra parte, l'anima dovrà poter rendersi, in un processo infinito, sempre più degna di quella felicità che coincide con tale dignità.

mai un aumento del suo intrinseco valore; giacchè, ciò non ostante, anche questo unico infinito legislatore dovrebbe pur sempre essere rappresentato come giudicante il valore degli esseri ragionevoli solo secondo la loro condotta disinteressata che essi stessi si son prescritta partendo da quella idea. L'essenza delle cose non si muta mediante i loro rapporti esterni, e anche l'uomo perciò deve, da chicchessia, sia anche l'Essere sommo, esser giudicato per ciò che solo ne costituisce l'assoluto valore, senza che si pensi a quei rapporti esterni.

XLI. – *Ricapitolazione.*

Moralità è dunque il rapporto delle azioni con l'autonomia della volontà cioè con la legislazione universale possibile mediante le massime della stessa volontà. L'azione che può sussistere insieme con l'autonomia del volere, è *lecita*; quella che non concorda è *illecita*. La volontà, le cui massime concordano necessariamente con le leggi dell'autonomia è una volontà *santa*, assolutamente buona. La dipendenza di una volontà non assolutamente buona dal principio dell'autonomia (la costrizione morale) è *obbligazione*. Questa non può dunque esser riferita ad un essere santo. La necessità oggettiva di una azione per obbligazione si dice *dovere*.

Da quanto in breve si è detto, si può ora facilmente spiegare come avvenga che noi, sebbene nel concetto di dovere pensiamo un assoggettamento alla legge, pure ci rappresentiamo con esso anche una certa elevatezza e [440] *dignità* in quella persona che adempie tutti i suoi doveri. Perchè certo in lei non v'ha elevatezza in quanto è *soggetta* alla legge morale, ma solo in quanto, riguardo a questa stessa legge, essa è anche legislatrice e soltanto così subordinata ad essa. Noi abbiamo sopra anche mostrato come nè timore nè inclinazione, ma unicamente rispetto per la legge sia l'impulso che può dare un valore

morale all' azione. La nostra propria volontà, in quanto agisca sotto la condizione di una legislazione universale possibile mediante le sue massime, questa nostra volontà possibile è nell'idea l'oggetto proprio del rispetto, e la dignità dell'umanità consiste proprio nell'essere, essa, legislatrice universale sebbene alla condizione di essere anche soggetta proprio a questa legislazione.

L'AUTONOMIA DELLA VOLONTÀ
come principio supremo della moralità.

L'autonomia della volontà è quella sua costituzione, per la quale essa è legge a se stessa (indipendentemente da ogni qualità dei suoi oggetti). Il principio della autonomia è dunque: non scegliere altrimenti che in modo che le massime della scelta siano, nello stesso volerle, concepite anche come legge universale. Che questa regola pratica sia un imperativo, che cioè ad essa come condizione sia necessariamente legata la volontà di ogni essere ragionevole in sè, non può essere dimostrato solo mediante l'analisi dei concetti inerenti alla volontà, giacchè è una proposizione sintetica; si dovrebbe superare la conoscenza degli oggetti e passare ad una critica del soggetto, cioè della ragion pura pratica; poichè questa proposizione sintetica che comanda apoditticamente deve poter essere conosciuta completamente apriori; ma è cosa questa che non riguarda la parte presente (96). Ma che il detto principio della autonomia sia l'unico principio della morale, si può dimostrar benissimo con la semplice analisi dei concetti della moralità. Con detta analisi infatti si

(96) Qui K. ricorda che finora egli non ha risoluti che quelli che noi abbiamo detto problemi subordinati dell' imperativo: il concetto di esso e la sua realtà nella volontà (cfr. n. 63). Resta sempre ancora da dimostrare il problema principale, e cioè la possibilità dell' imperativo categorico che è problema di sintesi apriori, cioè riguardante la realtà non soltanto concettuale, ma in sè (sintesi), e pur da risolversi mediante la ragion pura (apriorità).

trova che il principio di questa è necessario che sia un imperativo categorico, e questo poi non comanda nulla più o nulla meno che proprio questa autonomia.

LA ETERONOMIA DELLA VOLONTÀ *come fonte di tutti i principî illegittimi della moralità.* [441]

XLII. – *L'eteronomia.*

Quando la volontà cerca la legge che deve determinarla, in *qualch'altra cosa* che non sia l'attitudine delle sue massime a una sua propria legislazione universale, quando, quindi, la cerca, uscendo fuori di sè, nella costituzione di un qualche suo oggetto, ne nasce sempre *eteronomia*. Allora non la volontà dà a se stessa la legge, ma gliela dà l'oggetto col rapporto che ha con essa. Il rapporto poi, si fondi sulla inclinazione o su una rappresentazione razionale, rende possibili soltanto imperativi ipotetici: io devo far qualcosa *perchè voglio qualcos'altro*. All'opposto l'imperativo morale e quindi categorico dice: Io debbo agire così o così, quand'anche non voglia null'altro. Per es. quello dice: io non devo mentire, se voglio rimanere onorato; questo invece: io non devo mentire, quand'anche non ne abbia il minimo disonore. L'ultimo deve dunque astrarre da ogni oggetto, perchè questo non abbia alcuna *influenza* sulla volontà, acciocchè la ragion pratica (volontà) non amministri soltanto un interesse estraneo, ma provi solo la sua propria autorità imperativa come legislazione suprema. Così, per es., io devo cercare di far progredire l'altrui felicità, non come se l'esserci di questa mi importasse in qualche modo (sia per immediata inclinazione, sia per qualch'altra soddisfazione indiretta mediata dalla ragione), ma semplicemente perchè la massima che la esclude non può esser concepita, in uno stesso ed identico volere, come legge universale.

DIVISIONE
di tutti i principî possibili della moralità secondo l'esposto concetto fond̳amentale della eteronomia.

La ragione umana, in questa come in altre quistioni, ha nel suo uso puro, finchè è stata sprovvista di critica, tentate tutte le false vie possibili, prima che le fosse riuscito di imbattersi nell'unica vera.

Tutti i principî che si possono prendere da questo punto di vista, sono o *empirici o razionali*. I PRIMI, partendosi dal principio della *felicità*, sono costruiti sul sentimento [442] fisico o morale, i SECONDI, partendosi dal principio della *perfezione*, sono costruiti o sul concetto razionale di essa come di un effetto possibile, o sul concetto di una perfezione per sè stante (la volontà di Dio) come causa determinante della nostra volontà.

XLIII. – *L'eteronomia empirica.*

I *principî empirici* in generale non sono atti a dar fondamento a leggi morali. Giacchè la universalità, con la quale esse devono valere per tutti gli esseri ragionevoli senza distinzione, la necessità pratica incondizionata, che così vien loro imposta, svanisce, se il loro principio è tratto dalla *speciale costituzione della umana natura* o dalle circostanze contingenti in cui essa è posta. Il principio della *felicità propria* è tuttavia il più riprovevole non solo perchè è falso e l'esperienza contraddice all'asserzione che il benessere sia regolato sempre sul ben fare; non solo anche perchè non si contribuisce affatto a fondare la moralità, essendo tutt'altra cosa fare un uomo felice dal farlo buono, farlo prudente e accorto del suo vantaggio dal farlo virtuoso: ma perchè pone, a fondamento della moralità, degli impulsi che piuttosto la minano e ne annullano tutta la sublimità, in quanto che questi, facendo una

classe sola delle cause che muovono a virtù con quelle che muovono al vizio, insegnano soltanto a calcolare meglio, ma tolgono del tutto ogni specifica differenza dell'uno dall'altra. All'opposto il sentimento morale, questo preteso senso speciale (*), per quanto superficiale sia l'appello ad esso (quelli che non han potenza di *pensiero*, credono di aiutarsi col *sentire*, anche in ciò che riguarda leggi universali), per quanto poco i sentimenti, che nel grado sono infinitamente distinti l'uno dall'altro per natura, diano un'ugual misura del bene e del male (non può l'uno, attraverso il suo modo di sentire, giudicare in modo valido per l'altro) pure riman più aderente alla moralità ed alla dignità di questa, in quanto che rende alla virtù l'onore di attribuirle *immediatamente* soddisfazione ed alta stima, e non le dice quasi sul muso che non la sua bellezza ma soltanto il vantaggio sia quello che a lei ci lega (97). [443]

(*) Io annovero il principio del sentimento morale in quello della felicità, perchè ogni interesse empirico promette un contributo al benessere, mercè la pura gradevolezza di qualche cosa, si abbia immediatamente e senza riguardo al vantaggio, o proprio guardando a questo. Così anche devesi, con Hutcheson, annoverare nello stesso senso morale da lui ammesso il principio della partecipazione alla felicità altrui.

(97) Ancora nel 1764 il *sentimento* (*Gefühl*) era per K. « la facoltà di sentire (*empfinden*) *il bene* » da non confondersi con « *la conoscenza* come facoltà di rappresentare il vero ».... « V'ha quindi », egli allora scriveva, « un inesplicabile sentimento del bene.... L'intelletto può ben risolvere e chiarire il complesso ed intricato concetto del bene, mostrando come esso nasca da più semplici sensazioni (*Empfindungen*) del bene (*des Guten*). Ma, quando si è al sentimento semplice, il giudizio 'questo è bene' è del tutto indimostrabile ed è effetto immediato della coscienza del sentimento di piacere con la rappresentazione dell'oggetto.... Perciò se un'azione è rappresentata immediatamente come buona...., la necessità di questa azione è un indimostrabile principio materiale dell'obbligazione. Per es.: ama chi ti ama, è una proposizione pratica che certo sta sotto le più alte regole formali ed affermative della obbligazione, ma immediatamente.... Hutcheson ed altri hanno, al riguardo, sotto il nome del sentimento morale, aperto l'adito a belle osservazioni » (*Saggio sulla chiarezza dei principi della Teologia naturale e della morale*, 1764). Da questo brano, che sta quasi a chiusa del citato brevissimo saggio, risulta chiaro come K. non abbia ancora fatta la distinzione tra *das Gute* (il moralmente buono) e *das Wohl* (il sensibilmente buono), che gli farà esplicitamente nella (1788) *Crit. d. rag. prat.* (pp. 59-60), ma che già in questa *Fondazione* (1785) è implicitamente presente: nel cit. *Saggio* si hanno sensazioni del bene!

Nella concezione critica della conoscenza invece (già dal 1770) il sentire, pur con una sua specialissima natura, viene portato entro il campo conoscitivo a dare un empirico contenuto all'intelletto. E così il sentimento, che si ha per gli oggetti sentiti, portato anch'esso nella empiricità conoscitiva, non può più pretendere a dirsi morale.

Nella concezione critica rimarrebbe quindi insoluto il problema della mo-

XLIV. – *L'eteronomia razionale.*

Tra i principî *razionali* della moralità, il concetto ontologico della *perfezione* (98) (per quanto vuoto, indeterminato e quindi inservibile per trovare nello sterminato campo della realtà possibile la più gran somma per noi conveniente; per quanto, nel distinguere specificamente la realtà di cui qui si parla, da ogni altra, abbia una inevitabile tendenza ad avvolgersi in un circolo e non possa evitare di presupporre segretamente la moralità che esso invece deve spiegare) pure è migliore del concetto teologico, pel quale si deduce la moralità da una volontà divina perfettissima; — e ciò non solamente perchè noi non intuiamo la perfezione di Dio, ma possiamo soltanto dedurla dai nostri concetti, tra i quali quello della moralità è il più nobile, ma anche perchè, non facendo tal deduzione dalla moralità (se la facessimo ci chiuderemmo in un grossolano circolo) il concetto residuo della volontà divina, dedotto dalla proprietà di ambizione e di dominio, e collegato alle terribili rappresentazioni della potenza e della sdegnosa vendetta, dovrebbe formar la base di un si-

---

ralità. K. lo risolve, portando il problema dell'azione ad una sua propria metafisica, col porre la moralità come praticità della stessa ragione.

Pure K. può dirsi che conserva sempre un posto nella coscienza razionale per il sentimento morale, come può vedersi dalla attenuata condanna che qui ne fa, dalla dottrina del sentimento di rispetto (cfr. n. 28), da quella elevazione che del sentimento farà nella *Critica del giudizio* (1790), nella quale riconoscerà al disinteressato sentimento estetico il valore di simbolo della moralità, e finalmente dal valore che al sentimento morale come tale torna a dare nella *Metafisica dei costumi* (1797). In questa (*Dottrina della virtù*, Introduz. § XII, *A*) K. distingue il sentimento morale da quello patologico, e lo pone « a fondamento di ogni coscienza di obbligazione per poter essere consapevoli della costrizione che sta nel concetto di dovere » e impone di « *coltivarlo* ed anche di rafforzarlo con l'ammirazione della imperscrutabile sua origine ».

(98) La perfezione ontologica di cui qui parla K., è quella che egli pur riconosce costituire una fonte di doveri verso di sè in senso largo (cfr. §§ XXVII e XXXIV) e che egli riconoscerà poi (*Metafisica dei costumi*, « Dottrina della virtù », Introduz., § IV) come uno dei fini che sono nello stesso tempo doveri (l'altro è la felicità altrui) e che definisce come « coltura delle proprie facoltà ».

La ragione per cui una tale perfezione, pur essendo attività doverosa, non è principio di moralità, e, quando come tale si pone, dà luogo soltanto ad una morale eteronoma e quindi ad una negazione della moralità, è in fondo quella che egli adduceva quando già direttamente (cfr. § IV e n. 7) confutava l'etica wolfiana (a cui qui allude): il carattere assoluto di bontà che devesi riconoscere alla volontà, non può avere altro principio che la razionalità pura nella sua praticità; la natura umana come tale è un principio empirico che non può dar conto della assolutezza del bene (cfr. al prop. la fine del presente paragrafo, e la relativa n. 100).

stema di costumi, che sarebbe proprio l'opposto alla moralità (99).

S'io poi dovessi scegliere tra il concetto del senso morale e quello della perfezione in generale (entrambi almeno non distruggono la moralità, per quanto non valgano affatto a sostenerla come fondazioni), mi determinerei per l'ultimo, perchè questo, per lo meno sottraendo la decisione della quistione alla sensibilità e traendola dinanzi al tribunale della ragione pura, sebbene non decida nulla, pure non falsifica l'idea indeterminata (di una volontà buona in sè), e la conserva per una più precisa determinazione.

Del resto io credo di poter essere dispensato da una estesa confutazione di questi concetti fondamentali. Essa è così facile, così ben conosciuta forse anche da coloro, il cui ufficio esige che pur si dichiarino per una di queste teorie (non potendo forse gli ascoltatori tollerare il differimento del giudizio), che il farla sarebbe lavoro superfluo. Ciò che più qui ci interessa è sapere che questi principî non pongono a primo fondamento della moralità altro che eteronomia della volontà e perciò devono necessariamente fallire al loro scopo.

Dovunque è necessario che si metta un oggetto della [444]

---

(99) La ragione fondamentale dunque, per cui è da preferire la perfezione ontologica a quella teologica come principio di moralità, è una sola: *Noi non abbiamo l'intuizione di Dio come Essere in sè*, e quindi non è possibile una morale teologica, una morale, cioè, che ponga la volontà di Dio, che non conosciamo, come « perfezione.... determinante della nostra volontà ».

Il concetto che pur in qualche modo abbiamo di Dio, è dovuto alla dialettica naturale, mercè la quale ce lo formiamo, traendolo dalla nostra stessa spiritualità depurata e sublimata. Se sapendo questo insistiamo nel porre la volontà di Dio come principio morale, allora senz'altro siamo in un circolo vizioso, giacchè prima diamo a Dio la moralità traendola dalla nostra spiritualità e poi la poniamo a principio proprio di questa nostra moralità che invece fu il principio di deduzione dell'assoluta moralità divina. Se poi, per evitare il circolo vizioso, nel salire a Dio per formarcene il concetto, spogliamo la nostra volontà (come principio sul quale dobbiamo fondarci in questo salire a Dio) del suo carattere di moralità, allora il concetto che ci potrem fare della volontà divina, sarà quello di un Dio potente, dominatore, vendicatore, e questa volontà dovremmo mettere proprio a principio della nostra moralità. È evidente che questa in tal caso verrebbe negata, perchè sarebbe proprio il rovescio di quel che la moralità dev'essere.

Dunque, quando si insista a porre la perfezione teologica come principio di moralità, si è o in un circolo vizioso, o in una evidente negazione della moralità.

volontà a fondamento di questa, perchè le prescriva la regola che la determini, ivi la regola non è altro che eteronomia; l'imperativo è condizionato, cioè: *se* o *perchè* si vuole questo oggetto, si deve agire così o così; quindi esso non può mai comandare moralmente, cioè categoricamente. Sia che l'oggetto determini la volontà per mezzo dell'inclinazione, come nel principio della felicità propria, sia che la determini per mezzo della ragione rivolta in generale ad oggetti del nostro possibile volere come nel principio della perfezione, la volontà non determina se stessa *immediatamente* con la rappresentazione dell'azione, ma soltanto con l'impulso che l'effetto previsto dell'azione ha sulla volontà: *io devo far qualcosa, perchè voglio qualcos'altro*; e qui devesi nel mio soggetto mettere a fondamento ancora un'altra legge, per la quale io voglio necessariamente questo qualcosa d'altro, e che ha di nuovo bisogno di un imperativo che limiti questa massima. Giacchè siccome l'eccitamento, che la rappresentazione di un oggetto possibile mediante le nostre forze deve esercitare sulla volontà del soggetto secondo la costituzione naturale di questo, appartiene alla natura del soggetto, sia l'oggetto rappresentato un oggetto della sensibilità (della inclinazione e del gusto), ovvero dell'intelletto e della ragione, che, per la speciale disposizione della loro natura, risultano soddisfatti da un oggetto, la natura darebbe la legge. Ora questa, in quanto legge data dalla natura, non solo deve esser riconosciuta e dimostrata soltanto con la esperienza, ed è quindi in sè contingente e diviene perciò incapace di fornire la regola pratica apodittica, quale deve essere la regola morale, ma anche è sempre *soltanto eteronomia* della volontà: la volontà non si dà da se stessa la legge, ma gliela dà un eccitamento estrinseco per mezzo di una natura del soggetto determinata a riceverlo (100).

---

(100) La natura che dà la legge (cfr. fine del periodo precedente; nel testo questi due periodi sono uniti in uno) è la natura del soggetto, cioè è l'uomo in

XLV. – *Dall'analisi alla sintesi metafisica mediante la Critica.*

La volontà assolutamente buona, il cui principio deve essere un imperativo categorico, conterrà dunque, indeterminatamente rispetto a tutti gli oggetti, soltanto *la forma del volere* in generale, e certo come autonomia; cioè la capacità della massima di ogni volontà buona a farsi legge universale è anche l'unica legge che la volontà di ogni essere ragionevole si pone, senza mettere a fondamento un impulso ed interesse.

Come sia possibile apriori e perchè sia necessaria, *una tale proposizione sintetica pratica*, è un problema, la cui soluzione non sta più nei limiti della metafisica dei costumi, nè noi ne abbiamo qui affermata la verità e tanto meno abbiam preteso di avere in nostro potere una [445] prova di essa. Noi sviluppando il concetto di moralità universalmente in uso, abbiamo soltanto dimostrato che una autonomia della volontà aderisce inevitabilmente ad esso, anzi gli sta a fondamento. Chiunque dunque ritiene la moralità qualche cosa e non una chimerica idea senza verità, deve anche ammettere l'addotto principio di essa. Questa parte era dunque, come la prima, soltanto analitica. Ora che la moralità non sia una chimera – e questo consegue solo quando l'imperativo categorico, e, con esso, l'autonomia della volontà, sia vero, e, come principio a priori, assolutamente necessario – richiede un *possibile uso*

---

quanto fatto così o così, per quanto intelligente e ragionevole. Ed è la natura del soggetto, perchè «l'eccitamento appartiene alla *natura* del soggetto». Devesi dunque, perchè si superi questa *natura* (che non è l'in sè) del soggetto, superare l'eccitamento, fare a meno di questo. E perchè ciò sia, non un oggetto determinato deve muovere all'azione, ma bensì la stessa legalità della massima dell'azione. Questa legalità non appartiene alla natura del soggetto, ma all'in sè del soggetto, e solo quindi con una diretta motivazione di quella (cioè con la schietta autonomia) si può superare quell'eccitamento e la natura.

Quando questo si intenda appieno, si intenderà come e quanto sia falso dire soggettivistica l'etica kantiana, perchè esclude la motivazione da parte di oggetti e l'attribuisce alla stessa volontà (autonomia). Esclude quella motivazione da oggetti appunto perchè questa chiuderebbe l'attività dell'uomo nella propria soggettiva natura, suscitandone gli eccitamenti. L'etica kantiana adunque, con l'autonomia della volontà, lungi dal voler proclamare la soggettività della morale, vuole appunto evitarla, e vuole procurare alla moralità quella assoluta oggettività a cui giustamente pretende.

sintetico della ragion pura pratica, al quale però noi non possiamo arrischiarci senza far precedere anche una *Critica* di questa facoltà della ragione, Critica, della quale noi presenteremo nell'ultima parte i tratti fondamentali sufficienti al nostro scopo (101).

---

(101) In questo § K. non fa che indicare quello che si è guadagnato circa la soluzione del problema principale della moralità (la possibilità dell' imperativo categorico) dal § XXV, nel quale esso fu formulato, fin qui. Si sono soltanto risolute le quistioni analitiche presupposte dal problema sintetico impostato. Riguardo a questo e quelle cfr. n. 63.

Per la soluzione di tal problema K. ritiene necessaria una vera e propria Critica della ragion pura pratica, che egli si propone di fare nella terza parte. Questa Critica è necessaria, perchè ci dimostri se e come è possibile che si abbia un uso sintetico (e cioè guadagnante la realtà) della ragion pura nella sua praticità. La possibilità dell'uso sintetico della ragion pura nella sua teoreticità era invece il problema già posto ed esaminato da K. nella sua prima Critica. In generale il problema della Critica è proprio di ricercare come è mai possibile che la ragion pura (e perciò apriori) sia sintetica (e cioè abbia un uso reale), come la scienza, che essa costruisce, pretende. L'analiticità (e cioè il risolvere i concetti nei loro elementi) per K. non offre nessuna difficoltà da superare, e perciò la filosofia può servirsene senza giustificarla preventivamente. Non è così per la sinteticità apriori; questa richiede una preventiva Critica.

SEZIONE TERZA. [446]

Passaggio dalla metafisica dei costumi alla critica della ragion pura pratica.

Il concetto della libertà
è la chiave della spiegazione della autonomia della volontà.

XLVI. – *Libertà positiva nella sintesi morale apriori.*

La *volontà* è una specie di causalità degli esseri viventi in quanto sono ragionevoli, e la *libertà* sarebbe di tal causalità quella proprietà per cui essa può essere agente indipendentemente dalle cause estranee *che la determinano*; così come la *necessità naturale* è quella proprietà della causalità di tutti gli esseri privi di ragione, per la quale questi sono determinati alle attività dalle influenze di cause estranee.

L'addotta definizione della libertà è *negativa* (102) e perciò inservibile per penetrarne l'essenza; però scaturisce da essa un concetto *positivo* della libertà che è tanto più ricco e fecondo. Come il concetto di causalità porta con sè quello di *leggi*, secondo le quali da qualcosa che noi diciamo causa, deve esser posto qualcos'altro cioè la conseguenza: così la libertà, sebbene non sia una proprietà della volontà secondo leggi naturali, pure non è per questo del tutto priva di leggi, deve anzi essere una causalità secondo leggi immutabili, ma di una particolare specie;

(102) È negativa, perchè consiste nel non dipendere da cause estranee. E se dire libertà significasse soltanto questo non dipendere, la volontà libera, concluderà di qui a poco K., sarebbe un non-essere, una pura e semplice negazione inconsistente.

giacchè altrimenti una volontà libera sarebbe un non-essere. Essendo la necessità naturale eteronomia delle cause agenti (ogni effetto è possibile soltanto secondo la legge che qualcosa d'altro determini alla causalità la causa [447] agente) che cos'altro può essere la libertà della volontà se non autonomia, cioè la proprietà per cui la volontà è legge a se stessa? Questa proposizione poi, che la volontà è, in tutte le azioni, legge a se stessa, designa soltanto il principio di non agire secondo altra massima che quella che può avere ad oggetto se stessa anche come legge universale. Ora questa è appunto la formula dell'imperativo categorico e il principio della moralità; volontà libera e volontà sotto leggi morali è dunque la stessa cosa (103).

Se dunque è presupposta la libertà della volontà, ne segue la moralità col suo principio mediante la semplice analisi di tal concetto di libertà. Frattanto l'ultima è pur sempre una proposizione sintetica – quella volontà, la cui massima può sempre contenere in sè se stessa considerata come legge universale è una volontà assolutamente buona – giacchè quella proprietà della massima non può essere trovata mediante l'analisi del concetto di una volontà buona senz'altro. Tali proposizioni sintetiche poi sono pos-

---

(103) In breve, fa notare K., in tanto quella nota negativa (indipendenza), con cui viene contrassegnata la libertà, ha un significato, in quanto presuppone un positivo produrre, agire. Ora per K. dire produrre e dire legge è la stessa cosa: ogni produzione ha una legge, e ogni legge ha una produzione. La legge-produzione naturale è quella della estraneità del prodotto (effetto) al producente (causa), che anch'esso è un prodotto a sua volta estraneo al proprio producente. Perciò eteronomia (legge del prodotto è il producente che è altro dal prodotto) e legge naturale (dipendenza di effetti da causa) per K. sono la stessa cosa.

Ora il concetto del produrre si esaurisce in questo causare eteronomico di natura? Il concetto negativo di libertà sta ad indicare appunto questo non esaurirsi del produrre nel causare eteronomico naturale, e in questo modo genera un concetto positivo, quello del produrre (sempre legalità) non eteronomico, ma autonomo, cioè talè che il producente non sia più estraneo al prodotto. È questo il concetto positivo di libertà: un *causare* (preso, s'intende, non più soltanto in senso naturale, cioè eterónomico) *autonomo*.

Dunque, la comunemente ammessa caratteristica negativa della libertà, perchè abbia un significato, deve trasformarsi in quel carattere che noi abbiamo da una parte riconosciuto della volontà in quanto praticità della ragione (finalità), e dall'altra ritrovato come esigenza dell'imperativo categorico: l'autonomia (cfr. la terza formula dell'imperativo e le relative note).

sibili soltanto quando due nozioni sono reciprocamente legate tra loro mediante il nesso con un terzo *quid* in cui devonsi trovare l'una e l'altra (104). Il concetto *positivo* di libertà fornisce questo terzo *quid*, che non può essere, come per le cause fisiche, la natura del mondo sensibile (nel cui concetto convengono i concetti di qualcosa come causa in rapporto a *qualcos'altro* come effetto). Che cosa sia questo terzo *quid* verso cui ci indirizza la libertà, e di cui abbiamo una idea apriori non si può ancora mostrare qui subito. Nè si può ancora render comprensibile la deduzione del concetto di libertà dalla ragion pura pratica e quindi la possibilità di un imperativo categorico; c'è, per questo, ancora bisogno di qualche preparazione.

LA LIBERTÀ DEVE ESSERE PRESUPPOSTA COME PROPRIETÀ DELLA VOLONTÀ *di tutti gli esseri ragionevoli.*

XLVII. – *La libertà nella praticità della ragione.*

Non basta attribuire libertà alla nostra volontà, per qualsiasi ragione, se non abbiamo ragion sufficiente per attribuirla anche a tutti gli esseri ragionevoli. Infatti, siccome la moralità serve da legge a noi solo in quanto esseri ragionevoli, essa deve valere per tutti gli esseri ragionevoli, e siccome deve esser dedotta dalla proprietà della libertà, così anche la libertà deve esser provata come proprietà della volontà di tutti gli esseri ragionevoli, e non è sufficiente mostrarla partendo da certe pretese esperienze della natura umana (sebbene questo è [448] anche assolutamente impossibile: soltanto apriori può

(104) I due termini da sintetizzare sono quello di volontà in cui la massima contenga a suo oggetto se stessa come legge (volontà morale), e quello di volontà buona.

Il concetto di libertà, positivamente inteso, li sintetizza e ci avvia così a trovare il *quid* in cui in realtà (sempre, per K., la sintesi ha di mira la realtà) la volontà morale è volontà buona: già da quanto abbiamo detto è chiaro quale sarà questa realtà: il mondo in sè intelligibile al quale appartiene la volontà in quanto ragion pratica pura (cfr. n. 107), e l'uomo in quanto intelligenza (cfr. § L).

essere dimostrata), ma si deve mostrarla appartenente in generale alla attività di esseri ragionevoli e dotati di volontà (105). Ora io dico: ogni essere che non può agire altrimenti *che sotto l'idea della libertà*, è per ciò realmente libero sotto il rispetto pratico, cioè valgono per lui tutte le leggi che sono inseparabilmente legate alla libertà, proprio come se la sua volontà fosse, anche in filosofia teoretica, dimostrata libera in sè (*). Ora io affermo che noi, ad ogni essere ragionevole che ha una volontà, dobbiamo necessariamente attribuire anche l'idea della libertà, sotto la quale soltanto egli agisca. Infatti noi in tale essere pensiamo una ragione che è pratica, cioè ha una causalità riguardo ai suoi oggetti. Ora è impossibile pensare una ragione che, consapevole com'è riguardo ai suoi giudizi, riceva l'indirizzo da altra fonte; se così fosse, il soggetto non attribuirebbe la determinazione della sua capacità di giudizio alla sua ragione, ma l'attribuirebbe ad un impulso. Essa deve considerare se stessa come autrice dei suoi principî, indipendente da influenze estranee, e conseguentemente essa, come ragion pratica, ossia come volontà di un essere ragionevole, deve considerarsi da sè come libera; ossia tale volontà di un essere ragionevole può essere una propria volontà solo sotto l'idea della libertà, e questa deve così, sotto il rispetto pratico, essere attribuita a tutti gli esseri ragionevoli (106).

(*) Io prendo questa via di ammettere, come sufficiente al nostro scopo, la libertà posta soltanto in *idea* a fondamento delle proprie azioni da ogni essere ragionevole, prendo tal via acciocchè non abbia bisogno di impegnarmi a provare la libertà anche nel suo riguardo teoretico. Giacchè anche se quest'ultimo punto si lascia indeciso, quelle leggi che legherebbero un essere che fosse realmente libero, varrebbero anche per un essere che non può agire altrimenti che sotto l'idea della sua propria libertà.

(105) Si ricordi la distinzione, sulla quale K., a cominciare dal § IV, ha sempre insistito, tra la natura umana come esistenza di fatto di un certo essere ragionevole che diciamo uomo, e la ragione, di cui gli uomini partecipano per il loro essere ragionevoli (cfr. n. 4); e si intenderà perchè K. dia solo alla ragione come tale la libertà, e neghi quindi la possibilità di una dimostrazione aposteriori di essa.

(106) Se, per dimostrarne l'appartenenza alla ragione, noi avessimo bisogno di prendere come punto di partenza la libertà come reale, e non come sol-

Dell'interesse
che aderisce alle idee della moralità.

XLVIII. - *L'interesse nella moralità.*

Abbiamo finalmente riportato il concetto determinato di moralità alla idea di libertà, ma non potemmo dimostrare questa come qualcosa di reale, pur una volta, in noi stessi e nella natura umana; vedemmo soltanto che dobbiamo presupporla se vogliamo pensare un essere co- [449] me ragionevole e dotato di coscienza della propria causalità riguardo alle azioni, cioè dotato di una volontà; troviamo così che ad ogni essere dotato di ragione e volontà dobbiamo, appunto perciò, attribuire questa proprietà di determinarsi ad agire sotto l'idea della sua libertà.

Ma dal presupporre questa idea risulta anche la coscienza di una legge dell'agire: i principî soggettivi delle azioni, cioè le massime, debbono essere sempre presi così che esse valgano come principî anche oggettivamente cioè universalmente, e quindi possano servire alla nostra propria legislazione universale (107). Ma perchè io devo (*soll*) assoggettare a questo principio me, proprio come essere ra-

---

tanto in idea, noi dovremmo dare una dimostrazione teoretica della libertà: cosa, secondo K., impossibile, perchè ogni dimostrazione riguarda la realtà naturale, e non l'essere in sè.

Ora al nostro scopo non c'è bisogno di partire da una libertà reale: ci basta l'idea di libertà. Questa è tale che il suo esserci importa la sua realtà (è una specie di argomento ontologico applicato all'idea di libertà invece che a quella di Dio). Ma, perchè questa dimostrazione della realtà della libertà sia valida, dobbiamo rimanere nel campo pratico: la libertà è praticamente reale purchè ce ne sia l'idea. Ora l'idea della libertà (autonomia) è innegabile nell'ente ragionevole, se della ragione si ammette la praticità (cfr. la dimostrazione in tutti i luoghi in cui si tratta della praticità della ragione e della autonomia). E la praticità della ragione, a sua volta, è innegabile. È innegabile, dunque, la libertà nell'ente ragionevole, prendendo come punto di partenza l'ideale praticità della ragione.

Così K., in questo § XLVII, ha dimostrata la prima parte dell'assunto posto nel § XLVI (cfr. n. 104), e cioè l'appartenenza della libertà alla volontà buona. Resta a dimostrare l'appartenenza di essa alla volontà morale, cosa che importa una ulteriore difficoltà che K. supera nel seguente § XLVIII.

(107) Così parrebbe senz'altro dimostrata l'appartenenza della libertà anche alla volontà morale (volontà la cui massima ha per oggetto se stessa), e dimostrata quindi in pieno la sintesi dell'imperativo categorico mediante la libertà (cfr. n. 104).

Ma a rendere insufficiente tale dimostrazione sta ancora l'esigenza dell'interesse, che nell'agire umano deve sempre esser soddisfatta (cfr. n. 73 e 41).

gionevole in generale, e quindi anche tutti gli altri esseri dotati di ragione? Voglio anche ammettere che a ciò non mi *incita* un interesse, giacchè questo non darebbe un imperativo categorico; ma necessariamente io devo (*muss*) pur *prendervi* interesse e intendere come ciò avviene. Questo dovere (*Sollen*) infatti è proprio un volere, che, è valido per ogni essere ragionevole, a condizione che la ragione in lui sia pratica senza ostacoli; per esseri, che, come noi, sono affetti da sensibilità come impulsività di altra specie, esseri, per opera dei quali non sempre avviene ciò che la ragione per sè sola farebbe, quella necessità dell'azione si dice soltanto un dovere (*Sollen*) e la necessità soggettiva si distingue da quella oggettiva.

Sembra dunque che noi abbiamo soltanto presupposta nella idea di libertà proprio la legge morale, cioè lo stesso principio della autonomia della volontà, e non abbiamo di essa legge potuto provare la realtà e la necessità oggettiva per sè, col che avremmo pur certo fatto un considerevole guadagno, avendo per lo meno determinato lo schietto principio con esattezza maggiore di quanto si ottenga procedendo altrimenti, ma non saremmo andati per nulla più oltre riguardo alla sua validità ed alla necessità pratica di assoggettarci ad esso. Noi infatti non potremmo dare una risposta soddisfacente a colui il quale ci domandasse perchè mai la validità universale della nostra massima come legge debba essere la condizione limitatrice delle nostre azioni, su che fondiamo il valore che attribuiamo a questa maniera di agire e che deve esser [450] tanto grande da non potervi essere interesse più alto, e finalmente come avvenga che l'uomo crede di sentire soltanto in tal modo il suo valore personale, di fronte al quale il valore di uno stato gradevole o non gradevole deve esser ritenuto nulla.

Certo possiamo ben interessarci ad una costituzione personale che pur non portando con sè un interesse per

tale stato di piacere, ci renda però solo capaci di divenir partecipi di esso, nel caso che la sua distribuzione sia effettuata dalla ragione; cioè la semplice dignità di esser felice può interessarci per sè, anche senza che abbiamo come motivo la partecipazione a questa felicità. Ma nel fatto questo giudizio è soltanto l'effetto della già presupposta importanza delle leggi morali (quando noi con l'idea della libertà ci separiamo da ogni interesse empirico): in tal modo noi non possiamo ancora intendere perchè dobbiamo separarci da questo interesse, cioè considerarci liberi nell'agire e tuttavia dover ritenerci soggetti a certe leggi per trovare nella nostra persona semplicemente un valore che possa compensarci di tutta la perdita di ciò che procura un valore al nostro stato; non possiamo intendere come tutto questo sia possibile, e quindi *donde nasca il potere di obbligazione che ha la legge morale* (108).

XLIX. - *Il circolo della volontà morale e sua soluzione.*

Qui, convien confessarselo, c'è circolo, dal quale non pare ci sia via d'uscita: ci assumiamo, nell'ordine delle cause agenti, come liberi, per pensarci sotto leggi morali nell'ordine dei fini, e poi ci pensiamo soggetti a tali leggi solo perchè ci siamo attribuita la libertà del volere. Siccome libertà e legislazione propria della volontà sono, entrambe, autonomia e quindi sono concetti reciproci, non si può per questo adoperare perciò l'uno per spiegare l'altro e per darcene il principio, ma al massimo

(108) Si noti, in questo ultimo brano, l' introduzione del concetto di « *esser degni di felicità* », al quale K. darà poi, nella *Critica della ragion pratica,* grande sviluppo e fondamentale importanza.

Qui, riguardo al problema dell' interesse, K. fa considerare che la dignità di esser felice non risolve il problema dell' interesse nell'agire morale, giacchè in tanto possiamo trovar preferibile l'esser degni di felicità all'esser felici, in quanto già abbiamo risoluto il problema morale, cioè già abbiamo data una genesi al « potere di obbligazione che la legge morale ha ». Come si possono salvare insieme l' interesse, che in un modo o in un altro esige felicità, e il nascere di questo potere di obbligazione che ci separa da questo interesse alla felicità?

soltanto per riportare, sotto l'aspetto logico, rappresentazioni, in apparenza diverse, dello stesso oggetto ad un concetto unico (come avviene per frazioni diverse di ugual contenuto che sian ridotte al loro minimo denominatore) (109).

Pur ci rimane ancora una via d'uscita: cercare se, pensandoci come cause agenti apriori con libertà, non ammettiamo un punto di partenza che non è quello che abbiamo quando rappresentiamo noi a noi stessi dopo le nostre azioni, come effetti che vediamo dinanzi ai nostri occhi.

V'è osservazione a far la quale non si richiede certo sottile riflessione, anzi si può ben dire che essa può esser fatta dall'intelletto più comune, quantunque a suo [451] modo mediante una oscura distinzione della facoltà del giudizio che egli dice sentimento: le rappresentazioni che vengono a noi senza che noi le vogliamo (come quelle dei sensi) ci dànno a conoscere gli oggetti non altrimenti che nel modo in cui essi fan impressione su noi, per il che quel che essi in sè siano rimane a noi sconosciuto; quindi, per quanto riguarda questa specie di rappresentazioni, noi, anche con la più rigorosa attenzione e chiarezza che l'intelletto mai possa aggiungervi, possiamo arrivare soltanto alla conoscenza dei *fenomeni*, non mai a quella delle *cose in sè*. Una volta posta questa differenza (sempre attraverso la notata distinzione tra le rappresentazioni che sono date a noi da qualcos'altro e nelle quali

---

(109) Il circolo non riguarda la volontà buona, ma la volontà morale (cfr. n. 104). La diciamo libera perchè autonoma, ma a questa autonomia non abbiamo dato altro fondamento che la libertà.

Così ci aggiriamo soltanto in un circolo, e non sappiamo qual interesse abbiamo a volere con autonomia.

Bisogna perciò dalla libertà non ridiscendere all'autonomia, ma risalire a un qualcosa che dia alla volontà morale quell' interesse, senza del quale essa come volontà umana non vi è, e quindi non ha quella libertà di cui si vuol dimostrare l'appartenenza ad essa.

Solo quando questo circolo si sarà superato, e si sarà poi dimostrato l'interesse della volontà umana alla moralità (cfr. § XLVIII), si potrà dire risoluto il problema della sintesi morale da K. impostato nel § XLVI.

In questo § XLIX K. dimostra la possibilità di uscire dal circolo (cfr. n. 110).

noi siamo passivi, e quelle che noi produciamo traendole da noi stessi e nelle quali noi proviamo la nostra attività), ne segue subito naturalmente che sotto i fenomeni si debba pure supporre ed ammettere ancora qualcosa d'altro che non è fenomeno, cioè le cose in sè, quantunque ci dobbiamo poi da noi stessi rassegnare al pensiero che, non potendo esse mai esser note a noi se non nel modo in cui fanno impressione su noi, noi non potremo mai avvicinarci ancora più ad esse e sapere quel che esse in sè siano. Questo deve fornirci una distinzione, per quanto grossolana, del *mondo sensibile* da quello *intelligibile*, il primo dei quali può essere anche molto diverso secondo il diverso modo di sentire dei varî spettatori, laddove il secondo, che sta a fondamento del primo, rimane sempre lo stesso. Neppure se stesso l'uomo, pur certo con quella conoscenza che egli ha di sè mediante la sensazione interna, neppure se stesso può pretendere di conoscere come è in sè. Egli infatti non si crea, per così dire, da sè, e non raggiunge apriori ma empiricamente il concetto di sè; è naturale quindi che egli, anche di se stesso, possa trarre informazioni dal senso interno e conseguentemente dal fenomeno della sua natura e dal modo in cui la sua coscienza è impressionata, ma deve tuttavia ammettere necessariamente, al di là di questa costituzione del suo soggetto fatta di puri fenomeni, ancora qualcosa d'altro che le sta a fondamento, cioè il suo io come può esser costituito in se stesso, e quindi annoverare se stesso nel *mondo sensibile* avendo riguardo alla semplice percezione ed alla sua capacità di ricevere delle sensazioni, e nel *mondo intelligibile*, che egli pur non conosce oltre, riguardo a ciò che può essere in lui la pura attività (cioè riguardo a ciò che arriva alla coscienza non attraverso l'affezione dei sensi, ma immediatamente).

Ogni uomo che rifletta, deve, su tutte le cose che gli si presentano, pronunziare una tale conclusione; e que- [452]

sta probabilmente può trovarsi anche nell'intelletto più comune, il quale, come si sa, è incline ad aspettare sempre, sotto gli oggetti dei sensi, ancora qualcosa di invisibile, attivo per se stesso, ma lo riperde in quanto egli sensibilizza subito di nuovo questo invisibile, cioè ne vuol fare un oggetto della intuizione e perciò non diventa affatto più accorto.

Ora in realtà l'uomo trova in sè una facoltà, per mezzo della quale egli distingue sè da tutte le altre cose, anzi anche da se stesso in quanto è impressionato dagli oggetti; questa facoltà è la *ragione* (*Vernunft*). Questa, come pura attività spontanea (*Selbsttätigkeit*), si leva perfino al disopra dell' *intelletto* (*Verstand*) in questo: l'intelletto, sebbene sia anche attività spontanea, e non contenga, come il senso, soltanto rappresentazioni, che nascono solo quando questo è impressionato dalle cose (e quindi è passivo), pure non può con la sua attività produrre altri concetti che quelli che servono soltanto a *sottoporre a regole le rappresentazioni sensibili* per riunirle così in una coscienza, senza il quale uso della sensibilità esso intelletto non penserebbe nulla; — la ragione al contrario mostra, in ciò che si chiama idea, una così pura spontaneità che va molto al di là di tutto ciò che può essere offerto dal senso all'intelletto, e mostra il suo più nobile cómpito nel distinguere, l'uno dall'altro, il mondo sensibile e l'intelligibile e nel tracciare poi così i suoi limiti allo stesso intelletto.

Perciò un essere ragionevole, in quanto *intelligenza* (*Intelligenz*) (e quindi non da parte delle sue forze inferiori), devesi considerare appartenente non al mondo sensibile ma a quello intelligibile; egli ha quindi due punti di partenza per considerare se stesso e conoscere le leggi dell'uso delle sue forze e quindi di tutte le sue azioni: *per il primo*, in quanto appartiene al mondo sensibile, egli è sotto le leggi naturali (eteronomia); *per il secondo*, in

quanto appartenente al mondo intelligibile egli è sotto leggi, che, indipendenti dalla natura, non sono empiriche ma sono fondate puramente nella ragione.

Come essere ragionevole, e quindi appartenente al mondo intelligibile, l'uomo non può pensare la causalità della sua volontà mai altrimenti che sotto l'idea di libertà; giacchè è libertà l'indipendenza dalle cause determinanti del mondo sensibile (quali la ragione sempre deve attribuire a se stessa). Con l'idea di libertà è legato inseparabilmente il concetto di *autonomia*, e con questo poi il principio universale della moralità, il quale, nell'idea, sta a fondamento di tutte le azioni degli esseri ragionevoli, [453] proprio così come la legge naturale sta a fondamento di tutti i fenomeni.

È ora tolto il sospetto, che noi sopra avevam suscitato, che nel nostro concludere dalla libertà alla autonomia, e da questa alla legge morale si nascondesse un circolo, che cioè noi, soltanto in grazia della legge morale, ponessimo a fondamento l'idea della libertà, per concludere poi da questa libertà di nuovo a quella legge, della quale quindi non potevamo addurre fondamento alcuno, ma che davamo come sollecitazione di un principio che ogni anima bennata certo volentieri ci ammetterà, ma che noi non potevamo mai erigere in proposizione dimostrabile. Quel sospetto è tolto, perchè noi ora vediamo che quando noi ci pensiamo liberi ci trasportiamo come membri nel mondo intelligibile e riconosciamo l'autonomia della volontà insieme con la sua conseguenza la moralità; quando poi ci pensiamo soggetti al dovere, allora ci consideriamo come appartenenti nello stesso tempo al mondo sensibile e al mondo intelligibile (110).

---

(110) Riassumo: l'uomo conosce soltanto i fenomeni delle cose, ma sa che queste sono in sè. Questo che le cose sono in sè, egli lo sa dalla ragione che distingue il mondo sensibile (dei fenomeni) dal mondo intelligibile (delle cose in sè). E sa anche che egli, in quanto intelligenza, appartiene al secondo, pur appartenendo al primo in quanto essere naturale. Ed allora è questo appar-

Com' è possibile un imperativo categorico?

L. – *La possibilità dell'imperativo categorico.*

L'essere ragionevole, in quanto intelligenza, si annovera nel mondo intelligibile, e chiama la sua causalità una *volontà* solo in quanto causa agente che appartiene a detto mondo intelligibile. D'altra parte egli è pur consapevole di sè come un pezzo del mondo sensibile, nel quale le sue azioni si trovano come schietti fenomeni di quella causalità, azioni la cui possibilità però non può essere penetrata partendo da questa causalità che noi non conosciamo, e che, invece, devono essere intese, in quanto appartenenti al mondo sensibile, come determinate da altri fenomeni, cioè da desiderî ed inclinazioni. Tutte le mie azioni dunque, le azioni di me come schietto membro del mondo intelligibile, sarebbero perfettamente conformi al principio della autonomia della volontà pura; ma esse in quanto appartenenti a me come un semplice pezzo del mondo sensibile dovrebbero esser prese in piena conformità alla legge naturale dei desiderî e delle inclinazioni e quindi in conformità all'eteronomia della natura. (Le prime si fonderebbero sul principio supremo della moralità; le seconde su quello della felicità). *Ma poichè il mondo intelligibile contiene il principio* (*Grund*) *del mondo sensibile e quindi anche delle leggi di questo*, poichè riguardo alla mia volontà (che appartiene del tutto al mondo intelligibile) esso così è immediatamente legislativo, e quindi deve anche esser pensato come tale, così io, sebbene [154] per altro verso appartenente al mondo sensibile, pure, come intelligenza, mi riconoscerò soggetto alla legge del primo,

---

tenere al mondo intelligibile, del quale è legge la libertà, il fondamento della sua libertà.

Abbiamo così risoluto il circolo (cfr. n. 109): dalla autonomia della volontà morale siamo risaliti alla libertà, e da questa siamo risaliti al mondo intelligibile, del quale l'uomo in quanto intelligenza è membro.

cioè alla ragione, la quale contiene nell'idea della libertà la legge di esso mondo intelligibile, e quindi soggetto alla autonomia della volontà, e conseguentemente dovrò considerare le leggi del mondo intelligibile come imperativi per me e le azioni conformi a questo principio come doveri (111).

E così gli imperativi categorici sono possibili per il fatto che l'idea della libertà mi fa membro di un mondo intelligibile; per il che, se io fossi soltanto tale, tutte le mie azioni *sarebbero* sempre conformi alla autonomia del volere, ma siccome io nello stesso tempo mi intuisco come membro del mondo sensibile, esse *devono* essere conformi. Questo dovere (*Sollen*) *categorico* rappresenta una proposizione sintetica apriori, in quanto che alla mia volontà affetta da desiderî sensibili si aggiunge anche l'idea della stessa volontà, ma appartenente al mondo intelligibile, pura, pratica per se stessa, volontà, quest'ultima, che contiene la suprema condizione della prima, secondo la ragione; all'incirca così come concetti dell'intelletto che per sè non significano null'altro che la forma di legge in generale, si aggiungono alle intuizioni del mondo sensibile, e così rendono possibili proposizioni sintetiche apriori, sulle quali riposa tutta la conoscenza di natura (112).

L'uso pratico della comune ragione umana conferma

---

(111) A spiegare l'imperativo categorico non basta, dunque, che io sia come intelligenza appartenente al mondo in sè e come senso alla natura. I due mondi rimarrebbero separati e niuno dei due avrebbe diritto alla preferenza; niuno dei due potrebbe subordinare l'interesse dell'altro. Ciò invece è possibile, secondo K., solo perchè « il mondo intelligibile contiene il principio del mondo sensibile »; può quindi il mondo intelligibile con la sua legge imporre il suo interesse all'interesse del mondo sensibile, subordinar quest'ultimo. Può cioè la volontà divenire imperativa.

Certo però questa dipendenza del mondo sensibile dal mondo intelligibile come suo principio, mentre da una parte rende possibile l'imperatività, dall'altra la rende superflua, perchè non si intende più la difformità dal dovere. È, questa, difficoltà fondamentale dell'etica kantiana, come di ogni etica che pone la moralità nel contrasto col sentire.

(112) Le proposizioni sintetiche apriori, su cui si fonda ogni conoscenza della natura, sono gli schemi (assiomi della intuizione, anticipazioni della percezione, analogie della esperienza e postulati del pensiero empirico in generale) (*Prolegomeni*, §§ 21 e segg.). Perciò l'imperatività morale può dirsi, con le sue tre formule, una sorta di schematismo pratico.

l'esattezza di questa deduzione. Non vi è uomo, sia anche il più tristo ribaldo, che, ammesso soltanto che egli sia abituato a servirsi della ragione, non brami anche lui di esser animato dagli stessi sentimenti, quando gli si presentino esempi di lealtà nelle intenzioni, perseveranza nel seguire buone massime, simpatia e benevolenza universale (unite anche a grandi sacrifici dei propri vantaggi e comodi). Egli per le sue inclinazioni ed incitamenti certo non può realizzare in sè tutto ciò; ma ciò nonostante egli nello stesso tempo desidera di esser liberato da tali inclinazioni che riescon gravose a lui stesso. Si prova dunque così che egli, con una volontà libera dagli eccitamenti della sensibilità, si trasporta col pensiero in un tutt'altro ordine di cose che non quello dei suoi desiderî nel campo della sensibilità: da quella brama infatti egli non può aspettarsi una soddisfazione dei desiderî e quindi uno stato che soddisfaccia qualcuna delle sue inclinazioni reali o imaginarie (per ciò stesso infatti perderebbe il suo pregio singolare anche l'idea che gli carpisce il desiderio), ma può aspettarsi soltanto un più grande valore della [455] sua persona. E questa migliore persona egli crede di essere, quando si pone al posto di membro del mondo intelligibile, al quale lo costringe, suo malgrado, l'idea di libertà, cioè di indipendenza da cause determinate del mondo sensibile, e nel quale egli è consapevole di una volontà buona, che, a sua stessa confessione, costituisce la legge per la cattiva volontà di lui come membro del mondo sensibile, legge di cui, trasgredendola, riconosce l'autorità. Il dovere (*Sollen*) morale è dunque il volere necessario proprio di chi si considera membro di un mondo intelligibile, e in tanto vien da lui pensato come dovere in quanto egli nello stesso tempo si considera membro del mondo sensibile (113).

---

(113) In questo § L è finalmente risoluto, con la deduzione piena della sintesi morale (§ XLVI), il problema della possibilità dell' imperativo categorico che

DEL LIMITE ESTREMO
di ogni filosofia pratica.

LI. – *Compatibilità di necessità teoretica e libertà pratica.*

Tutti gli uomini per la volontà si pensano come liberi. Ne provengono tutti i giudizi sulle azioni considerate come tali quali *sarebbero dovute accadere, sebbene non siano accadute*. Tuttavia questa libertà non è un concetto di esperienza, e neppure può essere, perchè esso rimane sempre, nonostante che l'esperienza dimostri il contrario di quelle esigenze, che, presupposta la libertà, si presentano necessarie. D'altra parte è anche necessario che tutto ciò che accade, sia immancabilmente determinato secondo leggi naturali, e neppure questa necessità naturale è concetto di esperienza, perchè porta con sè il concetto di necessità e quindi di una conoscenza apriori. Ma questo concetto di una natura è confermato dalla esperienza, e bisogna anche che sia presupposto inevitabilmente, se deve esser mai possibile esperienza, cioè conoscenza degli oggetti sensibili in coerenza di leggi universali. Perciò la libertà è soltanto un'idea della ragione, la cui oggettiva realtà in sè è dubbia; invece la natura è un *concetto intellettivo*, che prova la sua realtà in esempi dell'esperienza e bisogna che la provi, necessariamente (114).

Sebbene nasca di qui una dialettica della ragione, per-

---

abbiam visto proposto da K. nel § XXV e la cui soluzione si era invano cercata nelle formule come concetti dell' imperativo. Si è reso necessario salire da questi concetti analitici ad una sintesi apriori che non ne compromettesse la necessità, e pur procurasse loro una reale possibilità. Ci ha procurato ciò il concetto di libertà, che ci interessa in quanto siamo membri del mondo intelligibile, che è principio di quello sensibile e quindi subordina a sè l' interesse di questo.

Resta ancora a mostrare fino a qual punto sia speculativamente provabile l' interesse morale, di cui qui K. ci ha pur indicata la genesi. Questi limiti K. mostrerà in queste ultime pagine, limiti che saranno anche i limiti speculativi della dimostrazione della sintesi morale di cui ai §§ XLVI e XLVIII. Questa, come l' imperativo che la formula, sarà sempre deducibile e da dedurre, ma non mai provabile nè da provare.

(114) Dunque, quanto a dimostrazione, la libertà morale differisce dalla necessità naturale, non per l'apriorità, che è di entrambe, ma perchè dell'ultima si possono dare concreti esempi, laddove della prima ciò è impossibile.

chè, riguardo alla volontà, pare che la libertà attribuitale sia in contraddizione con la necessità naturale, e perchè la ragione in questo bivio trova, *per il suo cómpito speculativo*, la via della necessità naturale molto meglio costruita ed usabile che non quella della libertà; pure *nell'intento pratico* il sentiero della libertà è l'unico sul quale è possibile far uso della propria ragione nella nostra con- [456] dotta; perciò come al comunissimo ragionare umano così al più sottile filosofare riesce impossibile negare la libertà sofisticando. Si deve dunque ben presupporre che non si trovi una vera contraddizione tra libertà e necessità naturale proprio delle stesse azioni umane; giacchè si può tanto poco rinunziare al concetto di libertà quanto poco si può rinunziare a quello di natura.

Bisogna frattanto per lo meno distruggere in modo persuasivo questa apparenza di contraddizione, quantunque non si possa mai concepire come sia possibile la libertà. Giacchè, se il pensiero della libertà fosse persino contraddittorio in se stesso o con quello della natura, che è altrettanto necessaria, la libertà, messa di fronte alla necessità naturale, dovrebbe in tutto e per tutto andar distrutta.

Ma è impossibile sfuggire a questa contraddizione, se il soggetto che si crede libero, pensi se stesso *nell'identico senso o nell'identico rapporto*, e quando si dice libero e quando, per la medesima azione, si ammette come soggetto alla legge naturale. Perciò è cómpito ineliminabile della filosofia speculativa mostrare almeno che, per questa contraddizione, l'illusione sta nel fatto che noi pensiamo l'uomo, quando lo diciamo libero, in senso e in rapporto diverso che quando lo riteniamo, come pezzo della natura, soggetto alle leggi di questa, e che questi due aspetti dell'uomo non solo *possono* stare benissimo insieme, ma devono anche esser pensati come *necessariamente uniti* nello stesso soggetto. Non si può addurre al-

cun altro motivo per cui noi addossiamo alla ragione una idea, la quale sebbene si lasci unificare, *senza contraddizione*, con un'altra sufficientemente verificata (115), pure ci inviluppa in faccende tali che mettono molto alle strette la ragione nel suo uso teoretico. Soltanto questo dovere incombe alla filosofia speculativa, acciocchè essa faccia libera la strada a quella pratica. Non è lasciato dunque all'arbitrio del filosofo togliere o lasciare intatta l'apparente opposizione; giacchè in quest'ultimo caso la teoria rimane, al riguardo, un *bonum vacans*, in possesso del quale può con ragione porsi il fatalista e scacciare ogni morale dalla sua pretesa proprietà posseduta senza titolo.

Pure qui non si può ancora dire che comincino i limiti della filosofia pratica. Poichè quell'accomodamento della controversia non appartiene a questa, la quale invece chiede solo alla ragione speculativa che faccia terminare questa discordia in cui essa, per quistioni teoretiche, si [457] inviluppa, la faccia terminare acciocchè la ragion pratica abbia riposo e sicurezza dagli assalti esterni, che possono contrastarle il terreno sul quale essa si vuol stabilire (116).

LII. – *Campo e limiti della ragion pratica.*

Ma la stessa legittima pretesa della comune ragione umana alla libertà del volere si fonda sulla coscienza e sull'ammesso presupposto della indipendenza della ragione da cause determinanti solo soggettivamente, le quali, tutte insieme, costituiscono ciò che appartiene alla sensazione (*Empfindung*) e quindi, con l'universale denominazione, alla sensibilità (*Sinnlichkeit*). L'uomo che in tal modo si considera come intelligenza, si pone così in

(115) Quest'altra idea con cui l'idea di libertà, addossata alla ragione, si lascia unificare io credo sia quella di praticità della ragione, praticità che per K. è innegabile (cfr., già a principio dell'opera, il § VII).

(116) Si sa che K. ha posto fine alla discordia, dimostrando proprio in sede teoretica, la compatibilità tra necessità e libertà, in quanto leggi di due mondi diversi. (Cfr. le antinomie dell'idea cosmologica in *Prolegomeni* §§ 51 e 53).

un altro ordine di cose: si pone in rapporto con principî determinanti di tutt'altra specie quando si pensa come intelligenza dotata di una volontà e quindi di causalità, che non quando egli si percepisce come fenomeno nel mondo sensibile (il che realmente egli anche è) e sottopone la sua causalità alla determinazione esterna secondo leggi naturali. Ora egli si accorge subito che entrambi (l'uomo intelligenza e l'uomo fenomeno) *possono* anzi *debbono* aver luogo nello stesso tempo. Infatti, che una *cosa nel fenomeno* (quella appartenente al mondo sensibile) sia assoggettata a certe leggi, dalle quali essa *come cosa* o essere *in sè* è indipendente, non contiene la minima contraddizione; che egli poi debba rappresentare e pensare se stesso in questo duplice modo, è cosa che si fonda, per quanto riguarda il primo modo, sulla coscienza di sè come oggetto impressionato mediante i sensi, per quanto riguarda il secondo, sulla coscienza di sè come intelligenza, cioè come indipendente, nell'uso razionale, da impressioni sensibili (e quindi come appartenente al mondo intelligibile).

Dal che segue che l'uomo si arroga una volontà, che non lascia porre a suo conto nulla che appartenga soltanto a suoi desiderî ed inclinazioni, e al contrario pensa come possibili da parte sua, anzi come necessarie, delle azioni che possono avvenire soltanto col metter da parte tutti i desiderî e gli eccitamenti sensibili. La causalità di esse sta in lui come intelligenza e nelle leggi degli effetti e delle azioni secondo principî di un mondo intelligibile, del quale egli non sa nulla più di questo, che, cioè, in esso soltanto la ragione, e la ragione pura, indipendente dalla sensibilità, dà la legge, e che parimenti, essendo egli proprio se stesso soltanto come intelligenza (come uomo invece egli è soltanto il fenomeno di se stesso), quella legge lo investe immediatamente e categoricamente. In tal modo ciò a che eccitino inclinazioni ed impulsi (e

quindi tutta la natura del mondo sensibile), non può infrangere le leggi della sua volontà come intelligenza: egli [458] delle inclinazioni non si assume responsabilità, nè le attribuisce al suo vero e proprio Io, cioè alla sua volontà, ma ben si attribuisce la indulgenza che egli possa mai avere verso di esse, concedendo loro una influenza sulle sue massime, in danno delle leggi razionali della volontà.

La ragione pratica, col *pensar* sè entro un mondo intelligibile, non oltrepassa affatto i suoi limiti; li oltrepasserebbe, se volesse *intuirvisi, sentirvisi*. Quel pensarsi è un pensiero che soltanto nega il mondo sensibile, in quanto questo non dà alla ragione una legge in determinazione della volontà, ed è un pensiero positivo soltanto in questo unico punto, che quella libertà, come determinazione negativa, è nello stesso tempo collegata con una facoltà (positiva), anzi con una causalità della ragione, che noi diciamo volontà, di agire in modo che il principio delle azioni sia conforme alla costituzione essenziale di una causa ragionevole, cioè alla condizione della validità universale della massima come di una legge. Ma se prendesse dal mondo intelligibile anche un *oggetto del volere*, cioè una causa motrice, oltrepasserebbe i suoi limiti pretendendo di conoscere qualcosa di cui non sa nulla. Il concetto di un mondo intelligibile è dunque il *punto saldo* che la ragione si vede costretta a prendere fuori dei fenomeni per *pensarsi come pratica*; il che, se gli influssi della sensibilità fossero determinanti per l'uomo, non sarebbe possibile, ed è invece necessario, se non gli si deve contestare la coscienza di sè come intelligenza e quindi come causa ragionevole e attiva mediante la ragione, cioè agente liberamente. Questo pensiero porta certo con sè l'idea di un ordine e di una legislazione diversi da quelli del meccanismo naturale che riguarda il mondo sensibile, e rende necessario il concetto di un mondo intelligibile (cioè il tutto di esseri ragionevoli come cose in sè),

ma senza la minima pretesa di oltrepassare, pensando tal concetto, la schietta sua condizione *formale*, cioè la universalità della massima della volontà come di una legge, e quindi l'autonomia della volontà, autonomia che può sussistere soltanto con la sua libertà; al contrario tutte le leggi che sono determinate ad un oggetto, dànno eteronomia, la quale può trovarsi soltanto nelle leggi naturali e riguardare solamente il mondo sensibile.

Ma supererebbe tutti i suoi limiti la ragione, allorquando osasse *spiegare* come la ragione pura possa esser pratica, [459] il che sarebbe perfettamente la stessa cosa che proporsi di spiegare *come sia possibile la libertà* (117).

Noi infatti non possiamo spiegare null'altro fuor di ciò che possiamo riportare a leggi, il cui oggetto può darsi in una qualche esperienza possibile. Libertà è dunque una schietta idea, la cui oggettiva realtà non può esser mostrata in alcun modo secondo leggi naturali e quindi neppure in una qualche esperienza possibile, idea, la quale, dunque, non potendosi mai presentarla con un esempio secondo una qualche analogia, non può essere mai concepita (*begriffen*) o anche soltanto vista (*eingesehen*). Essa vale soltanto come presupposto necessario della ragione in un ente che crede di aver coscienza di una volontà, cioè di una facoltà ancora diversa dalla semplice facoltà di desiderare (della facoltà, cioè, di determinarsi all'agire come intelligenza, e quindi secondo leggi della ragione, indipendentemente dagli istinti naturali). Dove però cessa la determinazione per leggi naturali, ivi anche cessa ogni

(117) Il campo, dunque, della ragion pratica è la stessa praticità della ragione, che non può essere che attività intelligibile. I suoi limiti sono: la mancanza (si badi: non di oggettività, ma) di oggetti determinati, in quanto questi, potendo risultare solo conoscitivamente, non risultano alla pura praticità; la mancanza di una spiegazione del modo in cui la ragione possa esser libera. E se si ha presente (cfr. quanto qui sopra segue nel testo, e n. 114) che questa mancanza di spiegazione si risolve nel non poter presentare determinati esempi di libertà, si vede che il limite è soltanto il primo: la mancanza di oggetti determinati. È morale illusoria quella per cui si crede di poter volere moralmente un dato bene; è morale illusoria, perchè la ragion pratica allora è fuori dei suoi limiti.

spiegazione e non vi rimane altro che la *difesa*, cioè il respingere le obbiezioni di coloro che pretendono di aver intuito profondamente nell'essenza delle cose e perciò arditamente spiegano come impossibile la libertà. Si può loro solamente mostrare che la presunta contraddizione che essi scoprono in questa, non stia in altro che in ciò, che, mentre essi, per far valida la legge naturale riguardo alle azioni umane, dovettero considerare necessariamente l'uomo come fenomeno, e mentre d'altra parte si richiede da loro che essi lo considerino, in quanto intelligenza, anche come cosa in sè, essi invece lo considerano pur sempre ancora come fenomeno. Certamente sarebbe contraddittoria la separazione, in un unico ed identico soggetto, della sua causalità (cioè della sua volontà) da tutte le leggi naturali del mondo sensibile; ma questa contraddizione cade quando essi vogliano riflettere e, com'è giusto, confessare che sotto i fenomeni devono pur esserci a fondamento cose in sè (sebbene nascoste), delle cui leggi di azione non si può pretendere che debbano essere identiche a quelle sotto le quali stanno i loro fenomeni.

LIII. – *Limiti nella spiegazione del sentimento morale.*

L'impossibilità soggettiva di *spiegare* la libertà della volontà fa uno con la impossibilità di far manifesto e concepibile un *interesse* (*), che l'uomo possa prendere alla [460]

(*) Interesse è ciò per cui la ragione diventa pratica, cioè diventa causa determinante la volontà (118). Perciò si dice soltanto di un essere ragionevole che egli prenda interesse a qualche cosa; le creature irragionevoli sentono soltanto eccitamenti sensibili. La ragione prende un interesse immediato all'azione solo quando la universalità della massima di questa è motivo sufficiente per la volontà. Tale interesse soltanto è puro. Quando

(118) Questa definizione dell'interesse pare che rinneghi quanto K. aveva prima detto, (cfr. n. 73), che, cioè, moralmente bisogna *prendere interesse* ma *non agire per interesse*. Io credo che il pensiero di K. non sia mutato, non ostante l'espressione che tende a rispondere in pieno alla domanda del perchè «nasca il potere di obbligazione della legge morale» che ci separa dagli interessi empirici. Il perchè è presto detto: la ragione, nella sua praticità, rimane sempre interessata (anzi dire interesse e dire praticità è la stessa cosa), ma

legge morale; e tuttavia egli realmente vi prende interesse, la cui fondatezza in noi diciamo sentimento morale, il quale a torto da alcuni viene presentato come il criterio del nostro giudizio morale, dovendo esso piuttosto essere ammesso come l'effetto *soggettivo* della legge sulla volontà, alla quale soltanto la ragione dà i principî oggettivi.

Perchè un essere ragionevole e sensibile voglia ciò la cui doverosità gli è prescritta soltanto dalla ragione, si richiede certo una facoltà della ragione, con la quale *si ispiri* un *sentimento di piacere* o di soddisfazione nell'adempimento del dovere, e perciò una capacità causale (*Kausalität*) della ragione a determinare la sensibilità secondo i suoi principî. Ma è del tutto impossibile intendere, cioè far concepibile apriori, come uno schietto pensiero che non contiene in sè nulla di sensibile, produca una sensazione di piacere o dispiacere; giacchè ciò costituisce uno speciale modo di causalità, del quale, come di ogni causalità, non possiamo determinare nulla affatto apriori: al riguardo bisogna interrogare soltanto l'esperienza. Sic-

---

invece essa massima può determinare la volontà solo mediante un altro oggetto del desiderio o presupponendo un altro sentimento del soggetto, allora la ragione prende soltanto un interesse mediato all'azione, e siccome da sè sola non può trovare nè oggetti della volontà nè un sentimento particolare (119) che le stia a fondamento, così l'ultimo interesse sarebbe soltanto empirico e non un interesse puro della ragione. L'interesse logico della ragione (di avanzare le sue conoscenze) non è mai immediato, ma presuppone degli scopi per il loro uso.

Il suo vero interesse è immediato, puro, apriori, non mediato, empirico, aposteriori. Nella sua purezza quindi la ragione è pratica perchè prende interesse (al mondo intelligibile); direi diventa interesse. Nella sua empiricità invece essa agisce non prendendo interesse (giacchè come ragione non può prendere interesse all'empirico), ma per un determinato interesse che quasi la fa serva e in cui essa quindi sentesi costretta, a salvare la sua sovranità, ad una indefinita mediazione dialettica in cui il suo vero interesse non è mai soddisfatto (cfr. nn. 41, 107, 111).

(119) Si badi: « la ragione da sè sola non può trovare un sentimento particolare che le stia a fondamento ». K. cioè qui non esclude il sentimento, ma « un sentimento particolare ». L'esclusione del sentimento *sic et sempliciter* escluderebbe il rispetto (cfr. n. 28) e l'interesse, e renderebbe così inintelligibile tutta l'etica kantiana, e contraddittorio anche quanto K. dice in questa stessa nota. (Cfr. anche sopra il testo in continuazione). A questa presenza del sentire nella praticità della ragion pura non si è fin oggi posto mente abbastanza.

come però questa non ci può presentare un rapporto di causa ad effetto se non tra due oggetti della esperienza, e qui invece la ragion pura, mediante schiette idee (che certo non dànno oggetti per l'esperienza), deve essere la causa di un effetto, che certo sta nella esperienza, così a noi uomini è del tutto impossibile spiegare come e perchè interessi noi *la universalità della massima come di legge* e quindi la moralità. Soltanto è certo che questa legge non ha validità per noi *perchè ci interessa* (giacchè questa è eteronomia e dipendenza della ragion pratica dalla sensibilità cioè da un sentimento che le stia a fon- [461] damento, il che posto essa ragione non potrebbe essere mai moralmente legislativa), ma essa ci interessa perchè vale per noi come uomini, essendo nata dalla volontà di noi come intelligenza e quindi dal nostro proprio Io; *ciò che poi appartiene al semplice fenomeno, è dalla ragione necessariamente subordinato alla costituzione della cosa in sè* (120).

LIV. – *Limite supremo dell'indagine morale.*

La domanda dunque: « come è possibile un imperativo categorico? » può certo ricevere una risposta solo fino al punto di ammettere l'unico presupposto col quale soltanto esso è possibile, e cioè l'idea della libertà, e fino al punto ancora di intendere la necessità di questo presupposto, il che è sufficiente per *l'uso pratico* della ragione, cioè per la convinzione della *validità di questo imperativo*, e quindi anche della legge morale; ma come anche questo presupposto sia possibile, non si può mai intendere da umana ragione. Presupposta poi la libertà della volontà di una intelligenza, ne è necessaria conseguenza l'autonomia di essa come condizione formale, sotto la quale sol-

(120) Questo limite di spiegazione del sentimento morale è in fondo riportabile al primo degli altri due limiti notati (n. 117): la mancanza di oggetti determinati dell'azione morale.

tanto essa può essere determinata. Questa libertà della volontà non solo è del tutto possibile (come può mostrare la filosofia speculativa) presupporla (senza cadere in contraddizione col principio della necessità naturale nella connessione dei fenomeni del mondo sensibile), ma anche, per ogni essere ragionevole che sia consapevole della sua causalità mediante la ragione e quindi di una volontà (la quale è diversa dai desiderî), è, senz'altro, *necessario* sottoporla praticamente, cioè nell'idea, come condizione a tutte le sue azioni volontarie (*willkurlichen*). Ora però, in qual modo la ragion pura, senza altri stimoli che sian presi di dovecchessia, possa esser pratica per se stessa; cioè in *qual modo lo schietto principio della validità universale di tutte le sue massime come leggi* (il quale certo sarebbe la forma di una ragion pura pratica), senza alcuna materia (oggetto) della volontà a cui questa senta in precedenza il bisogno di prendere interesse, possa per sè dare uno stimolo e produrre un interesse che si direbbe puro interesse morale; o, con altre parole, *in qual modo la ragion pura possa esser pratica* — a spiegar questo tutta la ragione umana è assolutamente incapace, ed ogni sforzo o fatica per cercarne una spiegazione è perduto.

È lo stesso che cercar di scoprire il modo in cui la li- [462] bertà stessa è possibile come causalità di una volontà: abbandonerei il principio filosofico di spiegazione senza averne altri. Certo ora io potrei vagabondare nel mondo intelligibile, che ancora mi rimane, nel mondo delle intelligenze; ma sebbene io ne abbia un'*idea* che ha il suo buon fondamento, pure io non ne ho la minima *conoscenza*, nè posso mai arrivarvi con tutti gli sforzi della mia naturale facoltà di ragione. Essa significa soltanto un qualcosa, che rimane ancora quando io abbia escluso dai motivi della mia volontà tutto ciò che appartiene al mondo sensibile: questo qualcosa rimane per chiudere entro confini il principio delle cause motrici partenti dal campo della sensi-

bilità, delimitando tal campo e mostrando che esso non comprende in sè tutto in tutto, ma che fuori di esso vi è ancora più; questo « più » però io non posso conoscer oltre. Della ragion pura che pensa questo ideale, dopo la separazione di ogni materia, cioè conoscenza degli oggetti, non mi rimane a pensare null'altro fuorchè la forma cioè la legge pratica della validità universale delle massime, e, in conformità di questa legge, la ragione in relazione con un mondo intelligibile puro come possibile causa agente, cioè come causa che determina la volontà; l'impulso qui deve mancare del tutto; dovrebbe, infatti, la stessa idea di un mondo intelligibile essere l'impulso, cioè ciò a cui la ragione prende originariamente interesse: ma render concepibile questo, è appunto il problema che noi non possiamo risolvere.

È qui il limite supremo di ogni indagine morale (121); determinarlo però è già anche di grande importanza, acciocchè la ragione non si aggiri, da una parte, nel mondo sensibile, con danno della moralità, alla ricerca del motivo supremo e di un interesse concepibile ma empirico, e non vada poi, dall'altra, agitando senza forza le sue ali in uno spazio di concetti trascendenti, che per lei è vuoto, dandogli nome di mondo intelligibile, e non si perda così tra le chimere. Del resto rimane l'idea di un mondo intelligibile puro come un tutto di tutte le intelligenze, a cui apparteniamo noi stessi in quanto esseri ragionevoli (sebbene, d'altra parte, nello stesso tempo membri del mondo sensibile); idea, che, quantunque ogni sapere ab-

---

(121) Limite supremo dell' indagine morale è dunque l' inconcepibilità del mondo intelligibile, il cui interesse è pur la praticità della nostra ragione, è la nostra moralità. A questa inconcepibilità si riducono i tre limiti sopranotati (oggetti, libertà, sentimento) (nn. 117, 120). E, si ricordi, inconcepibilità per K. non vuol dire impensabilità, giacchè quanto del mondo intelligibile egli ci è venuto dicendo e dal punto di vista conoscitivo e da quello volitivo, è pur sempre, in un qualunque modo, pensiero; vuol dire irriducibilità ad entità determinate nella loro essenza. Chi crede di poter determinare questa per volere moralmente, per la morale kantiana perde la moralità dando all'empirico valore intelligibile, perde la concretezza dell'agire dando all' intelligibile un inattuabile valore nel mondo empirico.

bia fine sul limitare di essa, pur sempre serve ed è lecita in aiuto di una fede razionale per produrre in noi un vivo interesse alla legge morale, attraverso il magnifico ideale di un universale *regno dei fini in sè* (esseri ragionevoli), [463] al quale noi possiamo appartenere come membri, solo quando regoliamo accuratamente la nostra condotta secondo massime di libertà, come se fossero leggi di natura.

NOTA CONCLUSIVA.

LV. – *Necessità come principio e condizionatezza come limite della ragione.*

L'uso speculativo della ragione *riguardo alla natura* porta alla assoluta necessità di una causa suprema del mondo; l'uso pratico della ragione *riguardo alla libertà* porta anche alla assoluta necessità, ma soltanto *delle leggi delle azioni* di un essere ragionevole come tale. Ora è *principio* essenziale di ogni uso della nostra ragione di spingere la sua conoscenza fino alla coscienza della sua *necessità* (poichè senza questa non sarebbe conoscenza della ragione). Ma è anche una altrettanto essenziale *limitazione* della stessa ragione, che essa non può penetrare la *necessità* nè di ciò che è od avviene, nè di ciò che deve avvenire, se non vi è posto a fondamento una *condizione* sotto la quale quel qualcosa è od avviene o deve avvenire. In questo modo, però, restando sempre ancora a domandare sulla necessità della condizione stessa, la soddisfazione della ragione viene trasferita sempre al di là di tal domanda. Perciò essa, senza darsi mai riposo, cerca il necessario incondizionato, e si vede costretta ad ammetterlo pur senza alcun mezzo per rendierselo concepibile; abbastanza felice se può trovare soltanto il concetto che convenga a questo presupposto. Non è quindi difetto della nostra deduzione del principio supremo della moralità, ma rimprovero che dovrebbe farsi in generale alla umana ragione, il fatto che essa non può render concepibile nella sua assoluta necessità una legge pratica incondizionata (e tale deve essere l'imperativo categorico); giacchè non le si può mica rimproverare che essa non voglia agire sotto condizione, cioè attraverso un qualche interesse che le stia a fondamento; non le si può rimproverare ciò, per-

chè in tal caso non vi sarebbe più legge morale, cioè suprema legge di libertà (122). Così noi non concepiamo certo la necessità pratica incondizionata dell'imperativo morale, ma pur concepiamo la sua *inconcepibilità*; il che è tutto quello che può giustamente esser richiesto da una filosofia che si sforza di raggiungere i principî fino a toccare il limite della ragione umana.

---

(122) Questo unificare, in una stessa dialettica del condizionato, ragione speculativa e ragione volitiva, sarà poi attenuato da K. nella *Critica della ragion pratica* (1788) con l'affermazione di un « primato della ragion pratica nella sua unione colla speculativa », e nei conseguenti postulati della immortalità dell'anima e della esistenza di Dio (cfr. ivi Libro III, cap. II §§. 3, 4, 5). Qui la ragione anche nella sua praticità pare condannata a quella dialettica ricerca di una irraggiungibile totalità del condizionato, dialettica che, invece, l'azione morale rompe col suo contatto pratico col mondo intelligibile.

SCHEMA DELL'OPERA

NOTE DEL TRADUTTORE

INDICE DEI NOMI (1)

INDICE DEI CONCETTI

(1) La *n*., posposta al numero che indica la pagina, riferisce il nome o il concetto alle note del traduttore. Per i nomi o concetti contenuti nelle note di Kant si trascrive soltanto il numero delle pagine.

INDICE

COLLANA SCOLASTICA DI TESTI FILOSOFICI

DIRETTA DA GIOVANNI GENTILE

Sono pubblicati:

ARISTOTELE - La Poetica. Tradotta da E. PISTELLI con introduzione e commento di GIUSEPPE SAITTA. Vol. di pagg. xx-84. **L. 6,—**

BERKELEY - Trattato dei Principi della conoscenza umana. Estratti - Traduzione, introduzione e note a cura di S. DEL BOCA. Volume di pagg. xxxviii-66 . . . . **7,—**

BLONDEL - L'Azione. Estratti - Traduzione, introduzione e note a cura di GAETANO DURANTE. Volume di pagg. xx-166 . . . . **10,—**

BRUNO - De la Causa, Principio e Uno. Introduzione e commento di AUGUSTO GUZZO. Volume di pagg. XLIV-170 . . . . netto **11,50**

CAPPONI - Pensieri sull' educazione. Introduzione e note di ALFREDO GIANNOTTI. Volume di pagg. xvi-80 . . . . **7,—**

D'AQUINO - Trattato sull'unità dell'intelletto contro gli averroisti. - Traduzione, commento e introduzione storica di BRUNO NARDI. Volume di pagg. 192 . . . . **10,—**

DESCARTES - Meditazioni filosofiche ed Estratti dalle **Obiezioni** e dalle **Risposte.** Traduzione dal latino, introduzione e note a cura di RUGGERO RINALDI. Volume di pagg. IV-124 . . . . netto **7,—**

— Principi di filosofia. Libro I. Traduzione, introduzione e note a cura di EUGENIO GARIN. Volume di pagg. xxxvi-84 . . netto **7,—**

— Discorso sul metodo. Tradotto ed annotato da EUGENIO GARIN. Volume di pagg. xxxvi-108 . . . . netto **7,50**

DURANTE - Religione e morale nel Nuovo Testamento. Luoghi tradotti e commentati del «Nuovo Testamento», per gli alunni delle Scuole Medie superiori e per le persone colte. Volume in-16º di pagine 238 . . . . **10,—**

EPITTETO - Manuale, nella versione di GIACOMO LEOPARDI, con introduzione e commento di GUIDO CALOGERO. Vol. di pagg. IV-62. **4,—**

KANT - Fondazione della Metafisica dei costumi. - Introduzione, traduz. e commento di P. CARABELLESE. Vol. di pagg. XII-138. netto **8,—**

— Critica della Ragion pratica. Traduzione, introduzione e note a cura di G. E. BARIÉ. Volume in-16º di pagine 86 . . . . . . **6,—**

— Critica della Ragion pratica. Introduzione, trad. e note di C. MOTZO DENTICE DI ACCADIA . . . . netto **8,—**

PLATONE - Il Critone. Traduzione, introduzione e note di GUIDO CALOGERO. Vol. di pagg. xx-32 . . . . **4,—**

ROSMINI - Storia comparativa e critica dei sistemi intorno al principio della morale. - Estratti a cura di M. F. SCIACCA. Volume di pagg. IV-200 . . . . **10,—**

— Principi della Scienza morale. - Estratti a cura di M. F. SCIACCA. Volume di pagg. 196. **10,—**

SPAVENTA - Logica e metafisica. Estratti a cura di GIOVANNI GENTILE. Volume di pagg. VII-162 . . . . **8,—**

— La filosofia italiana nelle sue relazioni con la filosofia europea. - Estratti a cura di GIOVANNI GENTILE. Vol. in-16º di pagg. 121. **7,—**

VICO - La filosofia (di). - Passi scelti da tutte le opere, coordinati e illustrati, ad uso delle Scuole Medie e delle persone colte da F. NICCOLINI. - Parte I: *Gnoseologia ed estetica.* Vol. [illegible] [ne]tto **10,—**

Prezz[illegible]